دكتور حموده غرابه

مكتبة
الدكتور القطب محمد القطب طبلية
فيلا محمد قطب شارع محمد قطب
المعادي

٧ أكتوبر ١٩٧٣

"أبو الحسن"

الأشعري

من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية

١٣٩٣ هـ — ١٣٧٣ م

القاهرة
الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
١٣٩٣ هـ — ١٩٧٣ م

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

لفضيلة الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار

الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية

الحمد لله عالم الغيب والشهادة ، وهو الحكيم الخبير ، والصلاة والسلام على سيدنا « محمد » قبس الهداية والنور ، ومنارة الهدى والعرفان ، وعلى آله وصحبه ، والداعين بدعوته ، والمتبعين سنته إلى يوم الدين .

وبعد

فإن تاريخ عصر النهضة الحديثة لعلم الكلام قد سجل للإمام « أبى الحسن الأشعرى » صفحات ناصعة خالدة ، مليئة بالحركة الفكرية ، مفعمة بتيارات الصراع والمناظرة مع المذاهب الإسلامية التى واكبت ظهوره ، بل إن حلبة الصراع قد انداحت دائرتها لتشمل المذاهب الفكرية التى سبقت عصره ، وكان له مع هؤلاء وأولئك مساجلات تفخر بها صفحات التاريخ الفكرى للعالم الإسلامى .

وبعد أن انقشع عن ميادين الصراع غبار المعارك ، وبدت فى الأفق الإسلامى اتجاهات « الإمام الأشعرى » ولمساته الخاصة فى تعرضه لمشكلات الفكر الإسلامى ، والحلول التى قدمها لعلاج أدوائها سبيل الوصول إلى خاتمة المطاف لتهدئة مواطن الصراع ، ووضع حد للمجادلات التى أقلقت العالم الإسلامى ردحا طويلا من الزمان ، وأشاعت فى الأفق جوا من التوتر المشدود .

ولعل مؤلف الكتاب الدكتور « حموده غرابه » لم يذهب بعيدا حينما سلط الأضواء — فى دراسته هذه عن « الأشعرى » — على تلك الروح الوسطية السائدة لدى الإمام « الأشعرى » فى معالجته لمراكز النزاع الحساسة فى قضايا الفكر الإسلامى المعاصر ، فقد هاله أن تتشعب بالمسلمين الخلافات والخصومات وأن يتفرقوا شيعا وأحزابا ، كل أمة تعادى أختها ، فكان لابد من العلاج ، وكان هذا الأسلوب الوسط ، الذى انتهجه الإمام الأشعرى ليرأب به الصدع ، ويجمع الشمل .

ولهذا الهدف الكبير الذى آمن به الإمام « الأشعرى » نراه وقد تألب على عوامل بيئته الاعتزالية التى أنشأته وتغذى بلبان أفكارها ، وصار له مذهب خاص يتميز به ، ولمسة خاصة يضع بها البلسم الشافى الناجع على النقط الحساسة فى الصراع ، لتلتئم وتشفى ، ويتوقف ماتنفثه من حمم ولهب .

وكتابنا الذى نقدمه اليوم للقارئ الكريم ، ضمن مطبوعات « مجمع البحوث الإسلامية » عصارة مصفاة لأفكار الإمام « الأشعرى » واتجاهاته الفكرية ، وعرض سليم لمذهبه فى مواجهة مختلف التيارات الفكرية ، والمذاهب الإسلامية التى كان لها دور فعال ومرموق فى التعرض لمشكلات علم الكلام .

وقد حرص فيه السيد المؤلف على أن يحشد فى أسلوب موجز آراء الإمام « الأشعرى » والدور الذى قامت به فى صراع الاتجاهات المذهبية الأخرى مع المقارنة والنقد ، فى دراسة متعمقة واعية .

ولئن كان للدكتور حمودة رأيه الخاص فى موقف الإمام « الأشعرى من الإمام « ابن تيمية » فإننا نحتفظ به كرأى خاص لسيادته ، تقديرا منا للأسلوب العلمى فى العرض ، ونأمل أن يكون فيما قدمه « المجمع » من بحوث ودراسات أخرى عن الإمام الكبير « ابن تيمية » وجبات دسمة ، وأضواء كاشفة توضح حقيقة موقفه من مواطن الصراع ، وتنفى عنه ما ألحقه به أعداؤه ومناوئوه من شبه واتهامات .

والله أسأل أن يكون فى هذا الكتاب القيم نفع للمسلمين ورى لطلاب الحقيقة ، وعلى الله قصد السبيل ، ومنه الهداية والتوفيق .

دكتور محمد عبد الرحمن بيصار

الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية

مقدمة الكتاب

يقول المرحوم الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية [1]) : « أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية . وإنا لنشهد تسابقا فى نشر كتب الأشعرى وكتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ويسمى أنصار هذا المذهب الأخير أنفسهم بالسلفية ولعل الغلبة فى بلاد الإسلام لاتزال إلى اليوم لمذهب الأشاعرة » فهل يلمس القارىء من هذا النص قيمة الأشعرى وأهميته على اعتبار أنه زعيم الأشعرية ومؤسسها الأول ؟ .

ومع ذلك فإن الأشعرى نفسه فيما أعتقد لم ينل ما يستحقه من عناية تتناسب مع مركزه كرائد روحى لأغلب المسلمين إلى اليوم فحياته ونشأته وكتبه ومؤلفاته وخصائصه وصفاته لاتكاد تجد عنها فى كتب المسلمين بل وفى كتب الأشاعرة أنفسهم إلا نتفا متفرقة كتلك التى تجدها فى كتاب وفيات الأعيان لابن خلكان ، وكتاب الطبقات للسبكى ، وهى نتف لاتنقع غلة ولا تشفى غليلا ، والكتاب الوحيد الذى حاول أن يكتب فى ذلك كتابة مستفيضة هو كتاب تبيين كذب المفترى لابن عساكر وهى محاولة تحمد لصاحبها ولكنها لم تنجح

---

(١) ص ٢٩٥ من الكتاب المذكور .

فى إعطاء صورة علمية تحليلية عن شخصية الأشعرى ومع ذلك فالكتاب مملوء بالرؤى والبشارات والأشعار مما يجعله بعيد الصلة بالمنهج العلمى .

أما مذهب الأشعرى نفسه فقد مزجه أغلب أتباعه بآرائهم ومن حاول منهم — كالشهرستانى — أن يضعه فى صورة خاصة تميزه عن رأى تلامذته وخلفائه فإنه لم يسلم من الخطأ[1] فى هذا التصوير مما كان له أسوأ الأثر فى تكوين فكرة خاطئة عن هذا المذهب فى نفس قارئه ومن تعرض لذلك من المحدثين كمحمد عبده[2] فى حاشيته على العقائد العضدية فإننا نجده يعمل رأيه ويستشير ذكاءه فيما يجب أن يكون الأشعرى قد قاله بدلا من الرجوع إلى الأشعرى نفسه لاستيضاح رأيه وقد أدى ذلك إلى غموض مذهبه كما أدى إلى اعتقاد كثير من المسلمين قديما وحديثا أن الأشعرى عاش ومات معتزليا وأنه قد جعل كتاب (الإبانة من الحنابلة وقاية [3]) .

فإذا تركنا المسلمين إلى المستشرقين فإننا نجد المسألة على العكس من ذلك فقد اهتم بالأشعرى ، وتعرض له بالبحث كثير منهم وذلك كده بور ، وجولدزيهر ، وجب ، ومكدونالد وتريتن ، وفنسنك ، ووات ، وكلاين ، وغيرهم ، كما كتب عنه المستشرق الألمانى أشبتا

---

(١) راجع ص ١١٢ ، ١١٣ من كتابنا هذا .

(٢) راجع ص ٩٥ من هذا الكتاب .

(٣) راجع تبيين كذب المفترى ص ٣٥٣ .

كتابا خاصا سماه باسمه وقد تحدثوا جميعا فيما كتبوه عنه حول شخصيته ومذهبه فنجح أغلبهم فى إعطاء صورة حية عن حياته ، ولكنهم فشلوا جميعا فى إعطاء صورة صادقة عن مذهبه لأنهم حاولوا التمييز بين الأشعرى والأشاعرة ، وهذا صواب منهجى كما حاولوا الاعتماد على كتابات الأشعرى نفسه فى تقرير رأيه وهو صواب منهجى أيضا ولكنهم لم يقرأوا له كل كتبه بل اقتصروا على بعضها مع اعتمادهم على كتاب (الإبانة) خاصة فأدى ذلك — كما قلت فى غير هذا الموضع من الكتاب [1] — إلى نتائج خاطئة نأمل أن يعود الأحياء منهم إلى امتحانها من جديد بعد ظهور كتابنا هذا : ذلك الكتاب الذى اعتمدت فيه على كل ماهو معروف للأشعرى اليوم من كتب ، كما أننى لم أهمل ما كتبه الثقات وما سطره المسلمون والمستشرقون عنه ، فإذا نجح الكتاب بعد ذلك فى إعطاء صورة حية وصادقة عن حياة الأشعرى نفسه وصورة دقيقة ومنظمة عن مذهبه فقد سد بذلك فراغا فى المكتبة العربية وإذا أضاف إلى ذلك نجاحه فى إثارة الشك حول ما كتبه المستشرقون عنه من غير تعمق ولا إحاطة فقد حقق أعظم أهدافه أما إذا نجح فى تصحيح هذه الأخطاء فى نفوس معتنقيها وأبان فى وضوح كيف كان الأشعرى جديرا بشهرته ومركزه فقد حقق غايته وجاوز المأمول منه .

---

(١) راجع ص ١٣١ — ١٣٥ من هذا الكتاب .

وكل مانرجوه بعد ذلك أن يكون الكتاب نافعا للحق ومعينا على إدراكه .

والله نسأل فى النهاية أن يكتب لنا جميعا التوفيق والهداية إنه سميع الدعاء ،،

حموده غرابه

الفصل الأول
نشأة الفرق المختلفة فى الاسلام

هل القرآن لم يأت بعقائد كما يدعى ده بور ؟ :

يقول « ده بور » فى كتابه تاريخ[1] الفلسفة فى الإسلام : « جاء القرآن للمسلمين بدين ولم يجئهم بنظريات وتلقوا فيه أحكاماً ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد » فماذا يعنى هذا القول فى رأيه ؟ هل يعنى أن القرآن لم يجىء بنظريات ولا عقائد مبوبة تتبع المنهج الموضوعى فى البحث أم أنه يريد أن ينفى ذلك أصلا ؟ ..

إن كان المقصود هو المعنى الأول فسلم ، وذلك لا يضر القرآن فى شىء فإن المذاهب الأخلاقية المتنوعة التى حاولت غرس الفضيلة فى نفوس البشر على أساس عقلى منهجى قد فشلت جميعاً وفى ذلك ما يميز الأديان عنها فإن الأخيرة بمنهجها التى زاوجت فيه بين العقل والوجدان قد نجحت فى هداية البشرية وتحقيق السعادة التامة للفرد والجماعة ، وإذا كان لا يريد ذلك بل يريد أنه — أى القرآن — لم يأت بنظريات ولا عقائد أصلا فهو واهم والرد على ذلك من القرآن نفسه .

فالقرآن يهدم التقليد ، وما بنى عليه من عقائد ضالة لأنه يعتمد على رأى الآباء والأجداد ولو « كانوا لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » .

---

(١) ترجمة الأستاذ أبى ريده ص ٤٦ .

والقرآن يأمر أتباعه بقراءة الحقائق فى كتاب الكون : « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض » « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » بل يفتح لهم باب التساؤل والبحث : « أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون » ويلفت أذهانهم إلى أن الغائية المتمثلة فى الكون وهذا النظام البديع الذى يسيطر عليه هو دليل وجود الخالق ووحدانيته إذ لو تعددت الآلهة : « لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » وهذا يؤدى إلى الاضطراب فى السموات والأرض : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ».

ويضفى على الخالق من الصفات ماتستلزمه فكرة الخلق من قدرة وإرادة وحياة وعلم شامل لكل شىء حتى « خائنة الأعين وماتخفى الصدور » . ويقرر مع ذلك عناية الخالق بالعالم بعد خلقه فهو : « يمسك السموات والأرض أن تزولا » وهو يتعهد الكائنات الحية بالرزق والرعاية « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها » ويخص الإنسان من بينها بالهداية التى تفتح عينه على الخير والفضيلة : « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين » ويأخذ بناصره إذا جاهد فى سبيل دينه والدفاع عن معانى الخير فيه : « إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا فى الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد » وكتب على نفسه التوبة « للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب » ولم يوصد هذا الباب أمام أحد حتى من ارتكب جرماً كبيراً : « قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله » ومع ذلك فهو مع الطغاة « الجبار المتكبر » .

والقرآن مع ذلك يقرر فى وضوح فكرة البعث والخلود : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات » « ونفخ فى الصور فإذاهم من الأجداث إلى ربهم ينسلون » وسوف يحاسب الناس بعد ذلك بميزان دقيق : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » ونتيجة ذلك إما أن تكون خيراً أو شراً : « فريق فى الجنة وفريق فى السعير » وليس ذلك بمستحيل على الخالق : « فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة » « أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم » فهذه نظريات فى الكون وخالقه وبيان للصلة بينهما ومع ذلك فهى عقائد وردت على لسان نبى قد أمر بتبليغها إلى الخلق جميعاً لاعتناقها .

هل يشتمل القرآن على تعارض كما يقول جريم وجولد زيهر ؟ :

ثم يقول ده بور بعد ذلك : « وقبل الرعيل الأول من المؤمنين مافى القرآن من تعارض[1] » وليس ذلك رأى ده بور من المستشرقين فحسب بل هو رأى جريم وجولد زيهر أيضاً من أن القرآن يشتمل على تعارض فعلا وعللوا هذا التعارض بأنه راجع إلى أحوال النبى النفسية التى كانت تتغير بتغير الأدوار المختلفة فى تاريخ دعوته وإن كان المسلمون قد قبلوا كل ذلك (دون أن يتساءلوا كيف و لم) والمستشرقون فى الغالب يعنون بهذا التعارض فكرة الجبر والاختيار والتشبيه والتنزيه وهم يهدفون من هذا التعليل إلى إنكار أن يكون القرآن من عند الله

---

(١) المصدر نفسه ص ٤٩ .

لأنه لو كان حقاً لما تعارض فإنه من المستحيل حقاً أن يهدى الله البشر بكتاب يقرر حقائق متناقضة كما أنه من المستحيل أيضاً أن يناقض الله نفسه بنفسه ، ولكن لأن القرآن من صنع محمد ومحمد بشر يخضع للظروف وتتغير نفسه وآراؤه تبعاً لهذه الظروف فمن الممكن أن تتعارض الأفكار الواردة عنه تبعاً لهذه الفترات المختلفة فى حياته فحين كان محمد فى بدء دعوته أراد أن ينفى القول بالجبر حتى لا يحتج به العرب فى الانصراف عن دينه فقرر الحرية الفردية وحين كان بالمدينة ودخل الناس فى دين الله أفواجاً أراد أن يرد الفضل كله فى إيمانهم إلى الخالق وبالتالى إلى نفسه لأنه رسول الخالق وخليفته بينهم . فهل القرآن متعارض حقاً حتى نحتاج إلى تعليله بمثل هذا التعليل الذى يسلبه قدسيته ويجعله كتاباً بشرياً ؟ .

الواقع أن القرآن لا يتعارض أو بعبارة أخرى لا يتناقض حقيقة لأن القرآن لم يقل إن الإنسان مجبر فى مكان وغير مجبر فى مكان آخر ، كما أنه لم يقل إن الله جوهر مجرد فى مكان وليس جوهراً مجرداً فى مكان آخر حتى يلزم الحكم بثبوت الشىء ونفيه فى وقت واحد وهو الشرط فى ثبوت التناقض أو التعارض كما يعبرون ، وإنما الموجود فى مشكلة الجبر والاختيار مثلا آيات تدل على أن الله خالق كل شئ ، وآيات أخرى تثبت الحرية والإرادة للإنسان ، فهل يلزم من ذلك أن يكون الإنسان مجبراً ومخيراً فى وقت واحد أم أن المسألة فى حقيقتها لا تعود إلى التعارض

لأن كلا من النوعين إنما يمثل حقاً لامراء فيه فالله هو الخالق لهذا الكون أسباباً وظواهر وهو الذى منح العبد مابه يفعل وما به يريد وهو الذى صرف من طريقه العقبات وأعانه على إتمام مابدأ به ، فإذا قال القرآن بعد ذلك إن الله « خالق كل شئ » فهو يصور الحقيقة أو على الأقل جانباً من الحقيقة كما أن الإنسان من ناحية أخرى له إرادته وتصميمه على عمل الفعل وهو يحس من نفسه بتلك الإرادة وهذا العزم كما أنه يحس أيضاً بأن ذلك شرط لابد منه لإبراز فعله الاختيارى إلى الوجود فإذا نسب القرآن بسبب ذلك الفعل إلى العبد فإنما يصور حقيقة أو على الأقل جانباً من الحقيقة فهما اعتباران للفعل كل منهما حق والإسلام لابد باعتباره ديناً كاملا أن يشتمل عليهما فقد يكون هناك الرجل الذى يريد أن يتعلل بأن الأشياء جميعاً من الله فلا يجد عذراً فى ذلك بدليل الآيات التى تقرر حرية الفرد وإرادته كما أنه من كمال الدين وتمام العاطفة للإنسان بعد أن يبذل قصارى جهده فى عمل الخير أن يعود بهذا الفضل إلى الله خالقه اعترافاً بنصيبه الأكبر فى التوفيق والهداية وتيسير الأسباب ورفع العقبات ، وهذه حال يحسها الورع الذى بلغ غايته من الكمال الدينى .

وإذا صح أن محمداً كان يشيد بحرية الإرادة فى مكة ويرد كل شىء إلى الله بالمدينة فليس ذلك راجعاً إلى تغير رأيه تبعاً لتغير ظروفه مع وجود التعارض بين النصين وإنما يعود إلى إيثار أحد جانبى الحقيقة فى وقت دون وقت مع عدم التعارض أصلا .

أما مشكلة التشبيه والتنزيه فالأمر فيها أيسر لأنه ليس فى القرآن نص قاطع يفيد أن الله جسم مما يقتضى تناقضه مع نص آخر يقرر خلاف ذلك وإنما الموجود آيات قد يقتضى الذوق العربى صرفها عن الحقيقة إلى المجاز كقوله سبحانه : « والسموات مطويات بيمينه »و« يد الله فوق أيديهم » فان ذلك يعطى فى الذوق العربى معنى القهر والعظمة وإنما آثر القرآن هذه التعبيرات الموهمة للتشبيه لأن الدين يجب أن يراعى أحوال الناس جميعاً ولعل الأغلبية العظمى من البشر لاتستطيع أن تدرك عظمة الله إلا من خلال هذه التعبيرات فإن عقولهم الساذجة لا يمكن أن تدرك حقيقة الذات فى ثوبها المجرد وعلى ذلك فما يدعيه هؤلاء المستشرقون من تعارض فى القرآن يستدعى فى رأيهم أن يكون كتابا بشرياليس فى الحقيقة تعارضا وإنما هوتصوير لحقيقة الأمور من جوانبها المختلفة مراعاة لحالات الناس الذين يختلفون فى الإدراك والثقافة .

وقد شهد المستشرق الإنجليزى آربرى [1] نفسه بما فى القرآن من سمو ، واعترف بأنه إنتاج معجز وفوق الطبيعة ، كما استطاع بجمعه الآيات التى تتصل بموضوع واحد تحت عنوان واحد أن يعطى أغلب عقائد الإسلام من القرآن نفسه وإذن فليس القرآن فى رأيه متعارضا كما أنه ليس خاليا من النظريات والعقائد كما يدعى ده بور وغيره ، وإن كان المستشرق آربرى مع احترامه للإسلام وإشادته بسمو كتابه لم يعترف مع الأسف العميق بمصدره .

(١) راجع كتابه : (القرآن الكريم . مختارات) .

هل حدد القرآن ميدان الدعوة بجزيرة العرب كما يزعم فنسنك ؟ :

نحن الآن أمام مستشرق آخر قد اختار طريقا وسطا ونعنى به المستشرق الهولندى فنسنك الذى يقرر[1] أن محمداً لم يحاول يوما أن يصرف اليهود والنصارى عن دينهم إلى دينه بل اعتبر نفسه دائما واحداً من النبيين وخاتما لهم بمعنى أنه الرسول الأمى الذى أرسله الله إلى الأميين من سكان الجزيرة العربية مع تأكيده كون كتابه « قرآنا عربيا » وحكمه « حكما عربيا » وتحديده ميدان نشاطه بما ورد فى كتابه : « وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها » .

وعلى ذلك فمن الممكن أن نقول إنه نبى — وهذا حق — ولكن ليس من الممكن أن نقول إنه مع تحديد نشاطه وتأكيد رأيه بمثل هذه الصورة كان يعتبر نفسه رسولا إلى العالم بأسره ، ثم يقول أنا لا أنكر أن هناك من الآيات ما قد يوهم امتداد بعثته إلى الناس جميعا كقوله : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا » ولكن من الممكن فهم هذه الآية فى ضوء الآيات التى نزلت معها — أى التى ذكرت آنفا — وإذا كان بعض الناس قد يفهم من أمثال قوله : « قل يأيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعا » عموم الرسالة وامتداد البعثة إلى سائر أنواع البشرية فلا شك أنه يحكم بذلك على القرآن نفسه بالتناقض ، إن عموم الرسالة مستمد طبعا من السنة ولعل أبلغ دليل على ذلك هو قصة الكتب

---

(١) راجع كتابه : (العقيدة فى الإسلام) ص ٥ وما بعدها .

التى بعث بها محمد إلى ملوك عصره ولكن هذه القصة لاتعتمد على مصادر مقطوع بصحتها ولعلها — كما يظن البعض — أسطورة ابتكرها الخلفاء والقادة لتبرير فتوحاتهم العسكرية تبريرا دينيا .

إن القرآن وكذلك السنة لم تعط خلاصة للإسلام بها يتميز عن غيره من الأديان أو يفترق بها عن تلك الفرق الغريبة التى نشأت فيه بعد ذلك وإذا كان الإسلام يشتمل على مبدأى التوحيد والبعث فمن الواجب أن نتذكر أن اليهودية والنصرانية قد أكدت ذلك أيضا .

« فنسنك » يهدف فى رأيى من وراء ذلك إلى إنكار أن يكون النبى قد ادعى أنه رسول الله إلى الإنسانية جمعاء أو أن له رسالة خاصة قد جاء بها إلى النوع البشرى متميزة فى مبادئها عن اليهودية أو النصرانية وأنه إذا صح أن يقال إنه نبى فهو النبى الأمى إلى الأميين من بلاد العرب أو بعبارة أخرى يصح أن يعتبر ممثلا للأفكار اليهودية والنصرانية فى البلاد العربية ، فهل حقيقة لايوجد فى القرآن دليل على عموم رسالته بل هناك ما يفيد قصرها على العرب خاصة وهل حقيقة لايتميز الإسلام فى مبادئه عن اليهودية والنصرانية ؟ .

وللإجابة عن السؤال الأول أسارع فأقرر أن قصة الكتب التى بعث بها محمد إلى ملوك عصره هى قصة صحيحة لايتطرق إليها شك ودليل قاطع على أن محمداً كان يعتبر نفسه رسول البشرية كلها ، ولكنى أسارع أيضا فأقرر تنازلى عن هذا الدليل حتى يهيئ الله لى فرصة الرد

على تلك الريب التى أحاط بها أغلب المستشرقين مثل « فنسنك » ، « وجولد زيهر » «وجيوم»[١] سنة الرسول وماورد عنه . ولكنى ألزم فنسنك بما يجب أن يسلم بصدقه وهو القرآن حيث أجاز كون محمد نبيا فان القرآن هو الكتاب المنزل عليه ومن المحال تبعا لذلك أن يكون كاذبا ، ففى القرآن ما يدل صراحة على عموم الدعوة إلى سائر بنى الانسان وليس فى القرآن أبداً ما يدل على تحديدها ببلاد العرب خاصة فكون القرآن عربيا لاينافى أن يكون باعتبار مدلوله كتاب البشرية كلها فالوصف بالعربية ليس وصفا لتعاليمه ، وإنما وصف للغة التى نزلت بها تلك التعاليم ، وإنما نزلت باللغة العربية لأن صاحب الرسالة عربى والمكلفين بحمل الدعوة أولا إلى الناس جميعا هم العرب . ولم ينزل القرآن باللغات الأخرى لأنه ليس من الممكن عقلا أن تتعدد نسخه فى لغات مختلفة ، لأن ذلك يقتضى أن ينزل فى كل لغة يتكلم بها أى شعب من شعوب العالم التى لايحصيها العد ولايضبطها الحصر ، أما ماورد فى تحديد ميدان نشاط النبى صلى الله عليه وسلم وهو قوله : « لتنذر أم القرى ومن حولها » فلو سلمنا بأن هذا تحديد لميدان النشاط فعلا لوجب على فنسنك ألا يسلم أيضا بأنه رسول الله إلى العرب فإن مدلول « ومن حولها » عرفا لايمكن أن يتعدى إلى اليمن مثلا وإن توسع فى معناها حتى تشمل مايحيط بها بعدا أو قربا فمن أين له التحديد ببلاد العرب فقط ، ولماذا يسلم تبعا لهذه الآية بأنه نبى العرب جميعا

(١) راجع كتابه (السنة فى الإسلام).

ولا يقول تبعا لآية أخرى أنه نبى الله إلى أقاربه فقط لأن الله قد حصر ميدان نشاطه فى أهله بقوله : « وأنذر عشيرتك الأقربين » وإذا كان فى القرآن ما يدل على عمومها فلماذا لايسلم به فنسنك ويعتبر أمثال قوله سبحانه : « وأنذر عشيرتك الأقربين » وقوله « لتنذر أم القرى ومن حولها » تصويرا لمراحل الدعوة فقد كانت أولا فى أهل بيته ثم انتقلت إلى مكة كلها : « فاصدع بما تؤمر » ثم تعدت مكة إلى ما يحيط بها من القرى العربية الأخرى ثم تعدت بلاد العرب جميعا بعد أن تركزت فيها إلى الناس جميعا فى سائر أنحاء المعمورة .

بقى علينا أن نقدم هذا الدليل الذى يدل على التعميم فى القرآن وهو كثير . اقرأ إن شئت قول الله تعالى : « تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً » واقرأ إن شئت قول الله تعالى فى صراحة قاطعة : « وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ » بل إن شاء فنسنك فليقرأ معى هذه الآية ليعلم أن رسول الله قد بشر بدعوته بين اليهود والنصارى أيضا : « ياأهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيراً مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير » « ياأهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير » وإذا كانت هذه الآيات التى تدل على عموم رسالته صريحة كل الصراحة وليس هناك من دليل معارض يدل على تخصيص دعوته فلماذا يدعى فنسنك أن التسليم بذلك يؤدى إلى التسليم بوقوع التناقض فى كتابنا العزيز .

بقى علينا بعد ذلك أن نعرض لمازعمه فنسنك من أن الإسلام لم يعط خصائص ذاتيه تميزه كدين عن اليهودية والنصرانية أو عن تلك الفرق الغريبة التى نشأت فى الإسلام بعد ذلك . أما موقف الإسلام بالنسبه لليهودية والنصرانية فواضح لأن الإسلام يعترف ويقرر بأنه والأديان السماوية جميعا سواء فى المسائل التى تتصل بأصول الشرائع : « شرع لكمُ من الدين ماوصى به نوحا . . . . . » ومع ذلك فالإسلام قد أعطى فى هذه الأصول مابه يتميز عما يعتقده اليهود والنصارى على أنه دينهم فبالنسبة لليهود يقرر الإسلام فى صراحة أن عزيراً ليس ابناً لله : « وقالت اليهود عزير ابن الله » والإسلام يقرر فى صراحة أن « المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » وأن اليهود لم يقتلوه « بل رفعه الله إليه » على حين أن اليهود ينسبونه إلى السفاح ويعتقدون أنهم قد طهروا الأرض منه بقتله وصلبه ومن ناحية أخرى فالقرآن يقول عن مريم والدته : « إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين » . فهل هذا هو رأى اليهود فيها ويكفى ماذكرنا تدليلا . أما موقف الإسلام من المسيحيين لاالمسيحية فهو كذلك متميز أشد التميز . فعيسى ليس ابنا لله لأن الله « لم يلد ولم يولد » وليست هناك ثلاثة آلهة بل إله واحد : « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد » كما نعى على أولئك الذين وحدوا بين الله وعيسى : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم » إلى غير ذلك من العقائد الفاسدة التى نبه الإسلام على بطلانها .

ومع ذلك فالإسلام يتميز عن اليهودية والنصرانية كدين صحيح أيضا وذلك بأركانه العملية وتعاليمه التى سايرت تطور الزمن ولاءمت بين حاجة الروح وحاجة البدن مما يحمل فى ثناياه البرهان القاطع على أنه دين عام خالد .

أما تلك الفرق الغريبة التى نشأت فى الإسلام بعد ذلك فهى فرق إسلامية قد آمنت بأصوله العامة كوجود الله وبعثة النبى وتحقق البعث ، واختلفت بعد ذلك فى مسائل لا تمت إلى هذه الأصول من حيث أحقيتها بصلة وإن كانت تمت إليها من ناحية شرح كنهها وتوضيح الصلة بينها وبين غيرها من الحقائق الأخرى التى سكت الدين عامدا عن الحديث عنها وكل إنسان له علم بالإسلام يستطيع أن يميز فى تلك العقائد بين ماهو من الدين وماهو غريب عنه .

لماذا اختلف المسلمون مع اتحاد مصادر العقيدة عندهم ؟ :

بقى بعد ذلك لسائل أن يسأل قائلا إذا كان القرآن لايشتمل على آراء متعارضة وأنه يحمل فى ثناياه المشعل الذى يضىء الحقائق للناس جميعا فلماذا تفرقت الأمة إلى شيع وأحزاب مع اتحاد مصادر العقيدة عندهم؟وجوابنا على ذلك أن الدين والقرآن ليس هو الذى فرق المسلمين إلى أحزاب وشيع وإنما فرقتهم الدنيا ففرقوا الدين بعد ذلك أيضا ولعل من الخير أن نستعرض التاريخ فى ذلك فلعله يعيننا على توضيح تلك الإجابة توضيحا تاما .

الثابت تاريخا أن صحابة رسول الله بالرغم من المجهود الذى بذله للتوفيق بينهم والمؤاخاة بين قلوبهم لم يلبثوا بعد موته أن تفرقوا ؟ أنا لا أعنى بالتفرقة تلك الخلافات البسيطة التى حصلت بينهم كالخلاف فى موضوع دفنه أو الخلاف فى قتال المرتدين مثلا فقد كانت هذه الخلافات فى صميمها خلافات دينية ولذلك لم تلبث أن حُلّتْ بعد ظهور النصوص التى تصلح فاصلا فى المسألة وإنما أعنى بالخلاف ذلك الخلاف الذى قام بين المسلمين بسبب الخلافة فقد كانت تلك المسألة هى المصدر الأول والأخير فى كل ما ثار بين المسلمين من خلاف أو بعبارة أخرى فى تفرقهم إلى شيع وأحزاب وإذا كانت الخلافة فى صميمها أمراً سياسيا وإن شئت فقل أمراً دنيويا لا دينياً فانه يصح لنا أن نقول إن القرآن بنصوصه لم يكن السبب فى وجود هذه الفرق المختلفة وإنما كانت البواعث الدنيوية التى أخضعت الدين لهواها عقيب ذلك هى المسئولة أولا عن كل هذا .

يقول التاريخ إن الأنصار قد اجتمعوا فى سقيفة بنى ساعدة ليختاروا خليفة لرسول الله من بينهم ، وأن أبا بكر وعمر وأبا عبيدة قد سارعوا إلى هذا الاجتماع ليحولوا بين الأنصار وبين ما يريدون من أمرهم ، وأخيرا وقع الخلاف بين الأنصار أنفسهم بعضهم مع بعض وبويع أبو بكر بيعة قال عنها عمر نفسه إنها كانت فلتة وقى الله المؤمنين شرها فغضب لذلك أيضا بالإضافة إلى سعد بن عبادة مرشح الأنصار للخلافة وكذلك من شايعه من قومه أهل النبى الأقربين الذى غضب لهم أيضا

كثير من الصحابة والذين كانوا نواة لحزب الشيعة التى أوَّلَتْ القرآن فيما بعد تأويلا مغاليا ووضعت الأحاديث واعتنقت من الآراء ما أصبح غريبا حقا عن الإسلام .

لقد أخلص أبوبكر لله فرضى عنه ومنحه التوفيق مدة خلافته القصيرة وأعطى عمر من نفسه ما أعجز الخلفاء من بعده على حد تعبير على فسكنت إليه القلوب على مضض من الشيعة مدة حياته ثم كانت بيعة عثمان وللقارئ أن يلتمس المزيد من المراجع والقراءة حول هذه البيعة ليعلم كيف كادت أن تقع الفتنة بسبب الخلافة . وأخيرا هل كان قتل عثمان فى الواقع عقوبة له على هذه التصرفات التى أغضبت جمهرة المسلمين أم أنه قتل بدعاية المبعدين عن السلطان فى عهده ويد أولئك الطامعين فى الجاه والحكم والسلطان بعد موته .

إن من الخير أن نلتزم الأدب ولا نحاول أبداً أن نتعرض لهذه الفتنة إلا بقدر فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول : « الله الله فى أصحابى » ولكن من واجبنا العلمى أيضا أن نتساءل لماذا خرجت عائشة على على كرم الله وجهه وكيف جازلها وهى أم المؤمنين أن تترك جوار رسول الله لتحارب على رأس الجيش الذى يحاول القضاء على ابن عمه وزوج أحب بناته إليه ولماذا نقض طلحة بيعة على وسار فى ركاب عائشة ؟ والصحابى الكريم الزبير بن العوام أى شئ كان يبغيه من الانضمام إليهم ولماذا رفض معاوية البيعة ؟ أحبا فى إقرار العدالة أم تمسكا بالشام ؟

ولماذا انضم عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة إلى معاوية ؟ كل هذه أسئلة تجد الإجابة عليها أو على معظمها فى كلمة واحدة هى الحكم أو الخلافة .

ونحن لا يعنينا هنا ونحن نؤرخ للفرق أن نتعرض لكل ذلك من الناحية السياسية بل الذى يعنينا هو أن مهزلة التحكيم بين على ومعاوية قد أدت إلى ظهور فرقة متميزة فى الإسلام عن الجماعة تسمى بفرقة الخوارج وبالحرورية وبالمحكمة وبالشراة أيضا .

من هم الخوارج وما هى أشهر تعاليمهم وأظهر فرقهم ورجالهم ؟ . إن الإجابة على ذلك يحسن أن تكون فى إيجاز تام مراعاة لمنهج الكتاب .

من هم الخوارج ؟ وما هى تعاليمهم ؟

الخوارج قوم من جند علىّ أكثرهم من قبيلة تميم رأوا أن التحكيم خطأ لأن حكم الله واضح فى هذه المسألة وقبول التحكيم معناه الشك فى موقفهم والشك فى نهاية من مات منهم قبل ذلك وطلبوا من على أن يقر بالخطأ فأبى فتركوه وخرجوا إلى قرية قريبة من الكوفة تسمى « حروراء » وأمروا عليهم رجلا منهم وقد حاول على أن يعود بهم إلى شيعته وجنده فرفضوا فحاربهم فى الموقعة المشهورة بموقعة النهروان وقتل منهم كثيراً ولكنه لم ينجح فى إبادتهم وقد زاد ذلك من كره الخوارج له حتى قتله أحدهم بعد ذلك وهو عبد الرحمن بن ملجم الخارجى .

وقد انقسم الخوارج بعد ذلك إلى فرعين رئيسين أحدهما بالعراق وما حولها ، وكان أهم مركز لهم هو البطائح بالقرب من البصرة . ومما يدل على خطر هذا الفرع هو نجاحه فى الاستيلاء على كرمان وبلاد فارس بل وهددوا البصرة نفسها . أما الفرع الآخر فكان بالجزيرة وقد استولى على اليمامة وحضر موت واليمن والطائف وقد عانت الدولة الأموية الكثير من الأهوال والشدائد فى حروبهم وكذلك فعلت الدولة العباسية وإن كانت الخوارج فى عهدها لم تكن على حالتها الأولى من القوة والبطش . وقد انقرضت الخوارج الآن ولم يبق منهم

إلا فريق من الأباضية مازالوا يعيشون إلى اليوم فى طرابلس وصحراء الجزائر وزنجبار من إفريقية ، وفى عمان من جزيرة العرب .

والخوارج ينقسمون إلى طوائف كثيرة منها الأزارقة أتباع نافع بن الأزرق الذى يعتبر من أشهر رجالهم ، والنجدات أتباع نجدة بن عامر والصفرية أتباع زياد بن الأصفر ، وكذلك الأباضية الذين أشرنا اليهم آنفاً وهم أتباع عبد الله بن أباض التميمى الذى ظهر فى النصف الثانى من القرن الأول للهجرة ......

ولا يعنينا من الخوارج هنا تاريخهم السياسى أو الأدبى كما لا يعنينا أن نذكر الفوارق المختلفة بين تلك الطوائف الكثيرة التى تنتسب إليها بقدر ما يعنينا الحديث عن منهجهم وطابعهم العام وأشهر تعاليمهم التى أجمعت كل هذه الطوائف عليها مما يصح أن يكون مميزاً لكل خارجى عن غيره من أصحاب النحل الأخرى . فالخوارج يتميزون جميعاً بالعاطفة الدينية الحية والإخلاص للعقيدة والاجتهاد فى العبادة مما كان له أكبر الأثر فى أقوالهم شعراً ونثراً وكذلك فى أفعالهم التى تنبئ عن أشخاص كانت تضحى بأعز ماتملك من النفس والمال فى سبيل تأييد ما تعتقد أنه حق ودين ، ولذلك لم يقل الخوارج بالتقية وهى التظاهر بمذهب يرضى القوة المعارضة لهم استجلاباً لنفعهم أو خديعة لهم ولذلك ليس بغريب أن يكون منهجهم فى فهم الدين هو التزامهم لحرفية الكتاب والسنة وعدم تعمقهم فى التأويل كما فعل غيرهم . أما عن تعاليمهم

فقد كانت الخلافة كما قلت هى السبب فى ظهورهم كما كان موضوع الخلافة هو الموضوع الأول الذى شغل أذهانهم فكثير منهم على أن الخلافة ليست من أركان الدين وللمسلمين أن يعيشوا من غير خليفة وحسبهم كتاب الله وسنة رسوله ليفصلا بينهم ، وإذا كان لابد من خليفة فليس من الضرورى أن يكون من بيت على أو يكون من قريش بل يصح أن يكون أى فرد من المسلمين مهما كان ولو كان عبداً حبشياً إذا كان صالحاً للخلافة وهذا الرأى هو موضع اتفاق فيما بينهم . وإذا اختير فليس يصح منه أن يتنازل كما أنه ليس من حقه أن يقبل التحكيم بعد ذلك .

والخوارج يرون مع هذا أن عزل الإمام واجب وحربه فرض على كل مسلم إذا صار جائراً ولهذا حاربوا علياً حين ضل بقبوله التحكيم فى رأيهم وحاربوا معاوية أيضاً . وقد كان لهذا المبدأ على العموم أكبر الأثر فى تلك الحروب التى شنوها على الأمويين والعباسيين أيضاً مما أدى إلى اضعاف الدولة الاسلامية عموما . وقد جرهم هذا البحث السياسى إلى بحث دينى وهو الحكم بتكفير أصحاب الكبيرة واعتبار الأعمال جزءاً من الإيمان على مايرى أغلبهم ولذلك كانت الآراء التى تجمعهم جميعاً هى الحكم بتكفير على وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن رضى بالتحكيم وصوب الحكمين أو أحدهما ووجوب الخروج على السلطان الجائر كما أن تكفير مرتكب الكبائر يكاد يكون رأيهم جميعاً وإن روى فى ذلك خلاف لبعضهم .

ورأيي أن الخوارج كانوا جديرين بالإعجاب والإشفاق معاً وإن كان بعضهم قد غالى فى قياس من خالفهم من المسلمين على المشركين فاستحل دماءهم وأبضاعهم كنافع بن الأزرق وإن عارضه فى ذلك كثير من الخوارج حتى تقام الحجة عليهم ومن تحرى الصواب فأخطأ فهو معذور فى خطئه .

الشيعة والتشيع

وكما كانت الخلافة سبباً فى ظهور الخوارج فقد كانت سبباً أيضاً فى ظهور الشيعة كما أشرنا إلى ذلك آنفاً ، ونزيد الآن فنقول : إن التشيع كان فى مبدأ أمره لايعنى أكثر من يقين بأحقية على للخلافة أكثر من غيره من الصحابة وذلك لقرابته وسبقه وشجاعته وعلمه وهى الصفات التى برهنت حياة على كرم الله وجهه على ثبوتها له ثم تطورت الأمور بعد ذلك والتحق بالشيعة كل من يريد هدم الإسلام ارتضاء لأحقاده أو من يريد إلباس الإسلام ثوباً من عقائده السابقة أو عقائد آبائه وأجداده وكذلك كل من يريد هدم الدولة العربية وخاصة من الفرس الذين أطاح العرب باستقلالهم والذين ألفوا التقديس للبيت المالك عندهم وقد كان البيت النبوى يمثل ذلك فى أذهانهم . ولذلك نرى هذه الطائفة بالذات تشتمل على سائر الأنواع من الآراء المختلفة فمنها المعتدل ومنها المغالى ، والمغالاة فيها على أنواع منها مايخرج صاحبها عن الإسلام .

الشيعة الزيدية :

فمثلا نجد الشيعة[1] الزيدية التى مازالت توجد فى اليمن إلى اليوم

---

(١) هم اتباع زيد بن حسن بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب وتطبيقاً لمبدئه فى الخروج المطالبة بالخلافة خرج على هشام بن عبد الملك ولكنه هزم فقتل وصلب سنة ١٢١ هـ . وخرج بعده ابنه يحيى فقتل سنة ١٢٥ هـ . أيضا .

تمثل هذه الناحية المعتدلة من الآراء فرأيها كسائر الشيعة أن علياً أفضل الصحابة وأحقهم بالخلافة ولكنها مع ذلك تقرر أن إمامة أبي بكر وعمر صحيحتان وإن كانا أقل فضلا من على لأن إمامة المفضول مع وجود الفاضل جائزة بل وتسلم هذه الفرقة مع جمهور المسلمين بأنه لا يوجد نص صحيح وصريح يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أوصى لعلى بالخلافة وتنكر أن هناك وحياً بتعيين الأئمة بل إن كل فاطمى زاهد شجاع عالم سخى قادر على القتال يخرج للمطالبة يصح أن يكون إماما كما أنهم لايؤمنون بالخرافات التى ألصقتها الفرق الأخرى بمن يكون إماما حتى ادعى بعضهم أن فى الإمام جزءاً إلهياً ولكنهم يشترطون فيه فقط أن يكون مجتهداً حتى يستطيع تمييز الأحكام التى تتطلبها حاجة الأمة كما أنهم لايقولون بالرجعة أو الإمام المختفى . والزيدية فى شرطهم أن يخرج الإمام للمطالبة بحقه كانوا أدنى إلى الخوارج الذين أوجبوا القتال لعزل الإمام الجائر ولذلك كان الزيدية أيضا مثار حروب فى الدولة الإسلامية كما أنهم كانوا لايقولون بالتقية كالخوارج أيضا ولعل هذا النظر المعتدل منهم كان راجعاً إلى تلمذ رئيسهم زيد على واصل بن عطاء رأس المعتزلة الذى سنتحدث عنه فيما بعد ، ولذلك أيضا كان رأى الزيدية فى الأصول كرأى المعتزلة تقريباً فهم يقولون بنفى الصفات وحرية الإرادة .

الشيعة الامامية :

إلى جانب هؤلاء نجد الشيعة الإمامية وهم يختلفون عن الخوارج والزيدية فى نظرتهم إلى الخلافة ، فالإمامة فى رأيهم ليست من المصالح العامة التى يعود الفصل فيها إلى رأى الأمة واختيارها بل هى أهم ركن فى الإسلام فالاعتقاد فى الإمام جزء من الإيمان عندهم لأن الإمام هو الذى ينفذ الشرائع ويقيم الحدود ويصد عادية العدوان ويقود الجيش إلى الفتح والجهاد ومن ثم فلا يصح القول بأن النبي قد أهمل أمرها ولم يعين له وصيا بل الواقع أنه عين عليا وعلى أوصى إلى من بعده ومن بعده أوصى إلى من بعده وهكذا على اختلاف فى الأئمة اشخاصا وعددا ويسوقون فى البرهنة على إمامة على كرم الله وجهه نصوصا «لايعرفها جهابذة السنة ولانقلة الشريعة بل أكثرها موضوع أو مطعون فيه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة » كما يقول ابن خلدون فى مقدمته ، وهذا مايعرف عند الشيعة بفكرة الوصاية التى تشتمل على القول بعصمة على ومن بعده من الأوصياء بل وترفعه إلى أعلى مقام بعد النبي وترتب على ذلك حكمهم بخطأ أبى بكر وعمر لأنهم رضوا بالخلافة مع علمهم بأن عليا أفضل منهم وقد غالى بعضهم فحكم بكفرهم وكفر من شايعهم لأنهم قد جحدوا وصية الرسول لعلى بالخلافة مع وجود النصوص التى تثبت ذلك . ولم يكتف بعض الغلاة بالقول بعصمة على بل زعموا

أنه قد حل به : « جزء إلهى واتحد بجسده فيه وبه كان يعلم الغيب إذ أخبر عن الملاحم وصح الخبر . وبه كان يحارب الكفار وله النصرة والظفر . وبه قلع باب خيبر [١] » وقد ذكرت المصادر التاريخية أن أول من دعا إلى تأليهه هو عبد الله بن سبأ اليهودى الذى قال بالرجعة [٢] أيضا وكان يعنى بها فى أول الأمر أن محمدا سيرجع ثم تحول بعد ذلك لسبب لايزال مجهولا إلى القول برجعة على وقد تطورت هذه الفكرة فيما بعد عند الإمامية إلى القول باختفاء الأئمة وأن الإمام المختفى سيعود فيملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا وإن اختلفوا فيما بينهم فى تعيين هذا الإمام المنتظر وهذا راجع إلى اختلافهم فى تعيين [٣] الأئمة بعد

---

(١) الشهرستانى الملل والنحل جزء ١ صفحة ٢٠٤ .

(٢) كان من أهل اليمن ثم ادعى الإسلام وكان يلقب بابن السوداء ويعتبر من أخطر الشخصيات التى ظهرت فى تاريخ الإسلام على الإسلام نفسه فقد ألف جمعية سرية لهدم تعاليمه وهو الذى أغرى أبا ذر بدعوته الاشتراكية كما اشترك بأكبر قسط فى تأليب الأمصار على عثمان رضى الله عنه وهو يقول بالوصاية أيضا .

(٣) ومن أشهر فرقهم التى تعددت بعد هذا العصر الذى نؤرخ له تبعاً لذلك هى فرقة الاثناعشرية الذين يسلسلون أئمتهم إلى اثنى عشر إماما أولهم على ، ثم ابنه الحسن ، ثم الحسين ، ثم على زين العابدين ، ثم أبو جعفر محمد الباقر ، ثم أبو عبد الله جعفر الصادق ، ثم موسى الكاظم ، ثم أبو الحسن على الرضا ، ثم أبو جعفر محمد الجواد ، ثم على الهادى ، ثم أبو محمد الحسن العسكرى ، ثم محمد المهدى المنتظر الذى اختفى سنة ٢٦٠ هجرية ، وعقيدتهم هى العقيدة الرسمية للدولة الإيرانية إلى اليوم ويوجد من أتباعها حوالى سبعة ملايين فى فارس ومليون فى العراق وخمسة ملايين بالهند . =

على ، ففرقة منهم تنتظر جعفرا الصادق ، وأخرى تنتظر محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن على كرم الله وجهه ، وثالثة تنتظر محمدا بن الحنفية وتزعم أنه حى لم يمت وأنه مقيم بجبل رضوى عنده عسل وماء حتى يأذن الله له فى الخروج وهذا هو أساس القول بفكرة المهدى المنتظر الذى يعود فيحقق العدالة على الأرض فى آخر الزمان .

= ومن أشهر فرقهم أيضا فرقة الاسماعيلية التى تعتقد أن الإمام السابع ليس موسى الكاظم بل اسماعيل أخوه ومن ثم أخذت اسمها ، وهم يقفون بالأئمة عنده وإن كانوا يقولون بأئمة مستورة قد أتت بعده وظلوا يتداولون الإمامة واحداً بعد واحد فى ستر وخفاء حتى جاء عبيد الله المهدى رأس الدولة الفاطمية فأظهر الدعوة حين أحس بالقوة ، ولعل هذه الفئة هى أعقد فرق الشيعة وأشدها غموضاً فقد درسوا الأفلاطونية الحديثة كما قرأوا رسائل إخوان الصفا وحاولوا تطبيقه على مذهبهم ويحكى الدكتور أحمد أمين فى كتابه فجر الإسلام صفحة ٢٧٢ نقلا عن بعض المؤرخين أنهم قد قسموا تعاليمهم إلى تسع درجات جعلوا أولاها تبتدئ باثارة الشك فى الإسلام كتشكيكهم فى حكمة رمى الجمار والعدو بين الصفا والمروة وتنتهى أخراها بإبطال الإسلام والتحلل من قيوده مع تأويل كل ماورد به تأويلا رمزياً ، فليس الوحى إلا صفاء النفس ، أما شعائر الدين فليست للخاصة والأنبياء سواس العامة ، والفلاسفة وحدهم هم أنبياء الطبقة الرفيعة المثقفة والقرآن له ظاهر وباطن ومن الواجب تأويله على سبيل المجاز لا الحقيقة كما يجب على الإنسان أن يخترق الحجب المادية للوصول إلى أعلى مقامات الروحية ومن أسمائهم أيضا (الباطنية) وذلك لأنهم يقولون بالإمام الباطن أى المستور وقال بعضهم إنما سموا كذلك لقولهم ان لكل ظاهر باطناً ولكل تنزيل تأويلا وكان من آثار دعايتهم قيام الدولة الفاطمية فى مصر والمغرب ولايزال لهم بقايا إلى اليوم فى فارس والشام والهند بقى أن نشير هنا إلى شيعة العباسيين وهم (الراوندية) الذين تشيعوا لولد العباس ابن عبد المطلب من أهل خراسان وغيرهم وقد غالى بعضهم حتى عبدوا أبا جعفر .

وليس من شك فى أن هؤلاء الشيعة كانوا أعمق فى التفكير من الخوارج ، ولعل ذلك راجع إلى قولهم بالتقية وهى التظاهر بغير مايبطنون خوفا من بطش الحكومات القائمة وإحكاما للكيد لها فتجنبوا بذلك كثيرا من الحروب التى صرفت الخوارج عن فلسفة مذهبهم كما أننا نجد هؤلاء الشيعة بمرور الزمن قد تعمقوا فى التأويل وبالغوا فيه حتى قسموا العلم والقرآن إلى ظاهر وباطن وحكموا بأن الأخير هو المراد كما نستطيع أن نلمس فى أفكارهم المختلفة آثارا لتأثرهم بأصحاب النحل الأخرى ، ففكرة اتحاد جزء إلهى بعلى نجد له نظيرا فى المسيحية ؛ أما القول بالرجعة الذى ركزه فى الشيعة عبد الله بن سبأ كما قلنا فهو مأخوذ عن اليهود الذين كانت « مسائلهم تدور على جواز النسخ ومنعه وعلى التشبيه ونفيه والقول بالقدر والجبر وتجويز الرجعة وإحالتها[1] فقد كان لكل هذه الأبحاث أثرها عند الشيعة وغيرها .

وباستعراض ماتقدم عند الخوارج والشيعة فى جملتها نجد أن أهم الفوارق التى تميز بينهما يمكن حصرها فيما يلى :

تعتقد الشيعة أن عليا أفضل الصحابة وأن الاعتقاد فى الإمام جزء من الإيمان ، ولذلك نص النبى عليها وعين عليا وصيا كما تقول بالتقية ، وتعتقد فى الرجعة على حين أن الخوارج تحكم بخطأ على بل كفره .

---

(١) الملل والنحل جزء ٢ صفحة ٥٠ ، ٥١ .

لقبوله التحكيم ، وتعتقد أن الإمامة ليست من أركان الدين وتنكر أن النبي قد نص على خلافة على بل للمسلمين أن يختاروا إذا شاءوا أن يكون لهم خليفة ، أى فرد من أى نوع ولو كان عبدا حبشيا كما أنها لاتقول بالرجعة ولاتقول بالتقية وتقرر أن أرباب الكبائر خارجون عن زمرة الإسلام وان كانت الشيعة والخوارج يشتركان معا فى استخدام النصوص الدينية لتأييد مدعاهم بدلا من إخضاع آرائهم لهذه النصوص نفسها على حسب ما كان يفعل الصحابة أولا مع ملاحظة أن كلا من آراء الشيعة والخوارج يتعارض مع رأى الجمهور من الأمة .

المرجئة توفق بين الشيعة والخوارج :

هل يمكن التوفيق بين الشيعة والخوارج حتى نضيق هوة الخلاف بين أفراد الأمة المختلفة ؟

هذا ماحاولته المرجئة التى لم تحكم بكفر على وشيعته كما حكم الخوارج ولم تقرر أن الإمامة ركن من الإيمان كما تقول الشيعة وكانت تهدف من ذلك إلى إرضاء الطرفين معا بل اجتهدت أن ترضى البيت الحاكم أيضا فلم تحكم بكفر معاوية وشيعته الذين اتفق الخوارج والشيعة على كفرهم وأرجأت الفصل فى مسألة الإيمان والكفر إلى الله يحكم فيها يوم القيامة وهؤلاء هم (مرجئة الخوارج) وإن كان التاريخ العقلى يعرف أيضا (معتزلة المرجئة) وهم الذين جمعوا بين آراء الاعتزال والارجاء بل ويعرف كذلك (المرجئة الخالصة) وهى التى ترجىء

التحمل أي تؤخره عن النية والقصد ولكن هاتين الفرقتين الأخيرتين لم تظهرا إلا أخيرا ، والمهم من ذلك أن نتيجة هذه المحاولة قد أغضبت الخوارج والشيعة معا ، فبقيت المرجئة بجانبهم فرقة زائدة تتميز هي الأخرى بمبادئها .

القدرية والجهمية :

وحين أوغل الولاة الأمويون في مخالفة تعاليم الاسلام ازداد اشتغال المسلمين بالإجابة على هذا السؤال أعني ماهو الإيمان ؟ وقد جرهم ذلك إلى محاولة تحديد مسئولية العبد بالنسبة لتصرفاته فاصطدموا بمشكلة القدر التي أدت إلى نشأة فرقتين جديدتين هما القدرية وعلى رأسها معبد[1] الجهني وغيلان الدمشقي[2] اللذان راحا يقرران أن الإنسا

(١) تابعي صدوق ولكنه سن سنة سيئة لابتداعه القول في القدر وتقريره ، الأمر أنف وقد قتله الحجاج صبرا لخروجه مع ابن الأشعث . انظر تاريخ الجهمية والمعتزلة سنة ٥٥ .

(٢) هو غيلان بن مروان مولى عثمان بن عفان رضي الله عنه . كان يسكن دمشق ثم تكلم في القدر متأثرا هو ومعبد — على مايرى ابن نباتة المصري — بنصراني من أهل العراق قد أسلم ومازال أعداؤه بهشام بن عبد الملك حتى احفظوه عليه فأمر بقطع يديه ورجليه ثم قتله وصلبه .

حر فى أفعاله وخالق لتصرفاته ، والجهمية [1] التى تقول بالجبر وترى أن الإنسان كالريشة فى مهب الرياح فزاد ذلك من حدة الجدل بين المسلمين .

ثم كان أن التقت هذه التيارات جميعا عند رجل له مكانه فى تاريخ الإسلام العقلى وهو الحسن البصرى [2] .

الحسن البصرى :

لم يشأ الحسن أن تدور المناقشات حول الأشخاص بل حول المبادئ ثم تساءل عن السبب فى اتهام على ومعاوية وغيرهم بالكفر فى نظر من رماهم به ثم قال أليس ذلك لارتكابهم كبيرة فى نظر من حكم بكفرهم؟

---

(١) نسبة إلى رئيسها جهم بن صفوان الذى أخذ آراءه فى العقيدة عن الجعد بن درهم وقد خرج مع الحارث بن سريج التميمى على أمراء بنى أمية فى عهد هشام ولم يزل معه حتى قتلا وينسبه المؤرخون تارة إلى سمرقند وأخرى إلى ترمذ ، وخلاصة رأيه : القول بنفى الصفات عن الله إلا صفتى الفعل والخلق اللتين لايشاركه فيهما أحد من خلقه وتبع ذلك فى رأيه أن يقول بالجبر حيث لاخلق للعبد .

(٢) هو الإمام أبو سعيد الحسن بن يسار وكان والده من سبى ميسان ولد بالمدينة فى خلافة عمر سنة ٢١ هـ وتربى فى منزل أم سلمة زوج النبى صلى الله عليه وسلم ولكنه أقام بالبصرة بعد ذلك حتى لقب بامامها بل إمام أهل العصر جميعاً . شاهد الثورة على عثمان وقتله ورأى قتال على ومعاوية كما شاهد الحرب بين عائشة وعلى روى عن كثير من الصحابة ومات سنة ١١٠ هـ .

وإذن فليكن موضوع البحث هو « مرتكب الكبيرة » فى ذاته من حيث هو بقطع النظر عن هؤلاء المتهمين بالكفر جميعا ، ثم قال : إن الإيمان الحق فى رأيي يستتبع العمل الصالح قطعا فليس من المعقول أن نؤمن بوجوب الصلاة ومايترتب على فعلها أوتركها من عقوبة أو جزاء ثم نتركها بعد ذلك وليس من المعقول أن نؤمن بتحريم شئ كالزنا والقتل ومايترتب على تركه أو فعله من ثواب أو عقاب ثم نأتيه مع ذلك فاليقين بخيرية الشئ وأنه من عند الله تؤدى إلى اتباع ماأمر الله به واجتناب ما نهى عنه وترتب على هذا أن صرح بأن مرتكب الكبيرة لايعتبر مؤمنا والا لعمل بإيمانه كما أنه لايعتبر كافرا والا لتظاهر بالكفر وجاهر به وإذن فهو منافق . وهو بذلك يجنح إلى رأى الخوارج وإن كان يخالفهم فى القول بأن عليا قد ارتكب كبيرة فأصبح بذلك منافقا .

أما مشكلة القدر فقد قال بحرية العبد وأثبت له الاختيار المطلق فى الأفعال كلها الخير والشر جميعا وإن اسند بعضهم اليه أن جميع الأفعال من الله ماعدا الشر والمعاصى فانها تعود إلى العبد :

وليس من شك فى أن انتقاله بالموضوع من الجزئى إلى الكلى فى مشكلة الكبيرة هو المنهج الصحيح فى الوصول إلى حكم علمى :

المعتزلة :

نحن الآن فى نهاية الحكم الأموى الذى كان متعصبا للعرب والعربية . ولذلك لم تستطع الشعوب المغلوبة التى خضعت للإسلام منذ عهد[1] عمر والتى كانت تحفظ أنواعا من الثقافات المختلفة أن تزج بهذه الثقافة فى تيار الفكر الإسلامى على شكل واسع حتى هذا التاريخ الذى تطلعت فيه هذه الشعوب من جديد إلى استرداد مكانتها والقضاء على الدولة العربية ممثلة فى بنى أمية وليس ذلك فحسب بل حاول كثير منهم القضاء على الإسلام نفسه الذى يعتبر المصدر الأول لمجد العرب وقوتهم .

وأخيرا تم لهذه الشعوب ما أرادت وسقطت دولة بنى أمية سنه ١٣٢هـ فسقط بسقوطهـا العرب كمادة واضطروا أن يندفعوا فى غمار الصناع والعامة وأن يقبلوا على الجدل مع هذه الشعوب التى كانت تحمل أشد الأحقاد عليهم وابتدأت الثنوية[2] من الفرس والسمنية التى أثارت

(١) استطاع المسلمون فى عهده أن يضموا شتيتا من الممالك الخزانة أصحاب الثقافات المتباينة ففتحوا مصر وفيها الاسكندرية مهد الأفكار التى امتزج فيها الوحى بالتفلسف وفارس وفيها كثير من الديانات القديمة كما فتحوا العراق والشام بما تشتمل عليه من الفرق المسيحية المختلفة كالنساطرة واليعاقبة بالإضافة إلى اليهود الذين ظلوا ببلاد العرب .

(٢) تتفق الديانات الفارسية الثلاث (الزرادشتية والمانوية والمزدكية (فى القول بالحين أو أصلين للعالم أحدهما للخير ويسمى (أهورا) والثانى للشر ويسمى (أهرمين) وأن الحرب بينهما سجال وإن كانت النصرة فى النهاية ستكون لإله الخير ولكنها تختلف =

الشك فى المعرفة بالإضافة إلى الفرق المختلفة من اليهود والنصارى وكذلك الدهرية التى لاتؤمن بخالق ، تعمل — وهذه فرصتها — على زلزلة سلطان العقيدة فى نفوس المسلمين أنفسهم . .

ولكن هؤلاء المتآمرين وإن نجحوا فى الحيلولة بين العرب وبين سيادتهم إلا أنهم لم ينجحوا فى القضاء على الإسلام لأن الله قد قيض له من يدافع عنه وهم المعتزلة[1] .

أسس هذه الفرقة واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصرى بعد أن اختلف معه على مسألة الكبيرة فقد رأى واصل أن مرتكبها ليس بمنافق كما يقول أستاذه بل هو فى منزلة بين المنزلتين وأخذ يقرر رأيه مستقلا عن شيخه ثم انضم إليه عمرو بن عبيد وشرعا فى تكوين هذه

= فى نظرتها لهذا العالم فزرادشت متفائل يرى أن هذا العالم خير وأن من واجب الإنسان أن يعمل على تعميره بينما يرى مانى أنه شر لأنه نتيجة اتحاد النور والظلمة وأن من واجب الانسان أن يستعجل نهايته بالاضراب عن الزواج والمبالغة فى الزهد على حين أننا نرى مزدك ينادى بإباحة النساء والأموال للناس جميعاً كالماء والهواء لأن الاستئثار بهما هو أهم أسباب النزاع فى هذا العالم .

(١) ماسبب التسمية . هل لقول الحسن اعتزل عنا واصل كما يرى الشهرستانى ، أم لأن المعتزلة قد اعتزلت راى الأمة فى مرتكب الكبيرة كما يرى البغدادى ، أم لأن المعتزلة قد اعتزلت الفريقين المتحاربين ، كما يرجح نلينو فى مقاله (بحوث عن المعتزلة) أقوال .

الطائفة التى لم تلبث تعاليمها أن انتشرت بفضل اخلاص الداعين لها وماعرفوا به من خلق كريم وأفق واسع وتفان فى سبيل نصرة الإسلام والذود عن حياضه ثم تكون للمدرسة بعد ذلك فرع ببغداد عاصمة الخلافة إلى جانب مركزها الأصلى بالبصرة وإن ظل الخلاف بين الأصل والفرع محدودا لا صلة له بمبادئ المعتزلة الأساسية .

وقد سلك المعتزلة جميعا فى دفاعهم عن الإسلام المسلك العلمى القدير بالتقدير فترجموا كتب الفرس وقرأوها ليردوا عليها عن علم وبصيرة ، وحين رأوا النساطرة واليعاقبة وغيرهما من الفرق اليهودية والمسيحية قد تسلحوا بالفلسفة الاغريقية فى جدالهم رغبوا إلى المنصور أن يترجم لهم كتب المنطق الأرسطى ، فاستجاب المنصور لرغبتهم وترجم كتب الطب أيضا لأنه كان ممعودا وكتب التنجيم لأنه كان مشغوفا به .

وقد أتم المأمون ما بدأ به جده فترجمت[1] فى عهده أهم كتب الفلسفة اليونانية .

---

(١) ترجم لأفلاطون كتب كثيرة منها طيماوس والجمهورية .كما ترجمت كتب أرسطو المنطقية والطبيعية كسمع الكيان والسماء والعالم وكذلك الالهية كـكتاب ما بعد الطبيعة والأخلاقية كـكتاب الأخلاق الذى ترجمه حنين بن اسحاق وكذلك ترجمت كتب جالينوس وغيره .

وليس من شك فى أن المعتزلة قد استفادت من هذه الكتب وربما كانت مدرسة بغداد أكثر استفادة ومع ذلك فان هذه الفلسفة لم تخدعهم بما فيها عن الحق ولم يقبلوها على علاتها كما فعل الفلاسفة الإسلاميون من بعد بل اختاروا مايوافق العقل والدين وتركوا ماسواه ، وبذلك استحقوا عن جدارة لقب (أحرار الفكر فى الإسلام)[1]. وليس من منهج هذا الكتاب أن يتحدث عن تلك الآراء الفردية التى تنسب إلى المشاهير من رجال المدرستين معا كالنظام والجاحظ ، أو ابن المعتمر وثمامة أشرس ولكن هذا المنهج يقتضى — كتمهيد ضرورى لدراسة الأشعرى — الحديث عن تلك المبادئ العامة التى يتميز بها المعتزلى عن غيره .

يقول الخياط : « وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فاذا أكملت فيه هذه الخصال فهو معتزلى [2] » . فاذا استعرضنا هذه المبادئ وجدنا أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ليست له صلة كبيرة بعلوم العقائد ، لأنه تكليف عملى فمكانه الفقه ، وغايته هى الإصلاح الجماعى وبث خير التعاليم فى نفوس الشعوب الإسلامية ، أما المبدأ الخاص بالوعد

---

(١) (المعتزلة أو أحرار الفكر فى الإسلام) لشتيتز ليبزج سنة ١٨٤٥م

(٢) الانتصار ١٢٦ .

والوعيد فهو فى رأيى أدنى إلى أن يكون فرعا من الفروع المتعلقة بمبدأهم فى العدل ؛ والقول بالمنزلة بين المنزلتين هو المبدأ الذى افترق بسببه واصل كما قدمنا عن شيخه أبى الحسن ، وقد بنوه على أن فعل الواجبات هو الدين « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة » والدين هو الإسلام : « إن الدين عند الله الإسلام » والإسلام هو الإيمان لقوله سبحانه : « ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه » وإذن ففعل الواجبات إقرارا كانت أو عملا هو الإيمان .

والمعصية فى رأيهم على نوعين : كبيرة وصغيرة .

والكبيرة أيضا على نوعين يجمعهما ورود وعيد فيهما ولكن منها مايخل بأصل من أصول الدين كالشرك واعتقاد وقوع الظلم من الله وهذا مخرج عن الإيمان ومنها مالا يخل كالزنا والقتل ، ومرتكب هذا النوع ليس بمؤمن لارتكابه الكبيرة وليس بكافر لنطقه بالشهادة ، فهو فى منزلة بين الإيمان والكفر أما الصغيرة التى لم يرد فيها وعيد فلا تخرج من الإيمان عندهم .

بقى بعد ذلك رأيهم فى العدل والتوحيد ويعنون بالأخير الوحدة المطلقة والتنزيه الكامل لله ولذلك سموا بأهل التوحيد لمبالغتهم فى تصويره ولعل الذى حملهم على هذه المبالغة هو ما هالهم من نزعة الشيعة الرافضة

الذين تأثروا بالمذاهب الفارسية إلى وضع الله فى صورة حسية مجسمة إلى جانب قول هؤلاء الفرس بالتعدد والأثنينية .

وقد آثرت أن أثبت هنا نص كلامهم فى الذات العلية مع طوله للبرهنة على هذه المبالغة من ناحية وعلى تأثرهم بالفلسفة من ناحية أخرى فقد استعملوا فى ذلك ألفاظا وفكرا لايعرفها إلا الوسط الفلسفى .

تقول المعتزلة « إن الله واحد ليس كمثله شيء وليس بجسم ولاشبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولادم ولاشخص ولا جوهر ولاعرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولامجسة ولابذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولايتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء وليس بذى جهات وليس بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولايحيط به مكان ولايجرى عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالةعلى حدثهم ولايوصف بأنهمتناه ولايوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الحواس ولايقاس على الناس ولايشبه الخلق بوجه من الوجوه ولاتجرى عليه الآفات ولاتحل به العاهات وكل مايخطر بالبال ويتصور بالوهم فغير مشبه له .

لم يزل أولا سابقا للمحدثات موجودا قبل المخلوقات ولم يزل قادرا عالما حيا ولا يزال كذلك : لاتراه العيون ولاتدركه الأبصار ولاتحيط به الأوهام ولايسمع بالأسماع . شيء لا كالأشياء . عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء . وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك فى ملكه ولا وزير له ولا سلطان ولامعين على إنشاء ما أنشأ وخلق ماخلق ولم يخلق الخلق على مثال سبق وليس خلق شئ بأهون عليه من خلق شئ آخر ولا بأصعب عليه منه . لايجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام ؛ ليس بذى غاية فيتناهى ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص ؛ تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والابناء[1] » وهذا مع كونه مليئا بالأفكار والألفاظ الفلسفية معا لاتكاد تجد له نظيرا فى إثبات الوحدة والمبالغة فى التنزيه عند أى فرقة أخرى قد سبقت عليها وربما كانت أفكارهم جميعا فى هذا المبدأ مصورة هنا ولكن ذلك لايمنع من بيات مستلزمات هذه النظرة المغالية على شئ من التفصيل عندهم فقد ترتب على هذه المبالغة ، القول :

١ — بنفى الصفات . وليس المراد بتلك الصفات هنا ماهو سلبى مثل قوله ليس كمثله شيء ولا ماهو ايجابى لفظا ، سلبى معنى ، مثل

(١) مقالات الإسلاميين ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

قوله سبحانه : « قل هو الله أحد » وإنما المراد بها تلك الصفات الإيجابية لفظا ومعنى كالعلم والقدرة فالله عالم وقادر عندهم كما يقول القرآن ولكنه عالم بذاته وقادر كذلك بذاته لابعلم وقدرة زائدتين على الذات .

يقول الشهرستاني[1] : « وكانت هذه المقالة — يعني نفي الصفات — في بدئها غير نضيجة وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة إلهين قديمين أزليين . قال — يعني واصل — ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد اثبت إلهين وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي أو حالتان كما قال أبو هاشم ، وميل أبي الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة وهي العالمية وذلك عين مذهب الفلاسفة » . وإنما لجأ المعتزلة المتأخرون إلى ذلك للتوفيق بين الفلسفة التي تنفي التركيب في الواجب — وثبوت الصفات على أنها وجودية زائدة يؤدي إلى ذلك — وبين الدين الذي قرر للخالق جميع هذه الصفات . ومما يدل على تعمق المتأخرين من المعتزلة في هذه المسألة أنهم قسموا الصفات الإيجابية إلى : صفات ذات ، وهي التي لا يصح أن يوصف الباري

---

(١) جزء ١ ص ٥٧ ، ٥٨ .

بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها ؛ كالقول بأنه عالم فهو لا يجهل ولا يقدر على أن يجهل ، وإلى صفات فعل وهى التى يجوز أن يوصف البارى بأضدادها وبالقدرة على اضدادها ، كالقول بأنه مريد فهو يوصف بالكراهة وبالقدرة على أن يكره وكذلك كل وصف اشتق له من فعله كمتفضل أو من فعل غيره كمعبود وصفات الذات فقط فى رأيهم هى الأزلية كما أن صفات الأفعال لا يمكن حصرها لتجددها بتجدد أفعال الخالق وبحثوا أيضا مسألة الحمل فى الصفات أيضا وانتهى رأيهم إلى كونه اعتباريا لا يحقق للذات أمرا وجوديا زائدا عليها وأثاروا مع ذلك أبحاثا كثيرة لها صلة بهذه المسألة كتساؤلهم : هل يقدر الله على الظلم والكذب أولا يقدر ؟ وقولهم : هل الله قادر على ما علم أنه لا يكون ؟ وهل يقدر على ما قدر عليه عباده ؟ إلى غير ذلك من المشاكل التى لا يتسع المقام لذكرها هنا وإن كان ذلك لا يعفينى من ذكر رأيهم فى صفة الكلام خاصة نظرا لأهميتها فان المعتزلة يتفقون مع غيرهم فى القول بأن الله متكلم احتراما لنص القرآن الذى يقول : « وكلم الله موسى تكليما » ولكنهم مع ذلك يحيلون أن يكون ذلك بمعنى الصفة الأزلية القديمة لأن ذلك ينافى التوحيد الذى بالغوا فى تقريره لأن كلام الله يشتمل على أمر ونهى وخبر واستخبار إلى غير ذلك ، ومن المحال أن يكون الواحد مشتملا على حقائق مختلفة وخصائص متمايزة ومع ذلك فيستحيل أن يكون القرآن أزليا لأن الأمر مثلا ولا مأمور عبث والكلام مع النفس من غير مخاطب سفه . والقرآن مع هذا يشتمل على كل

صفات الحادث فهو مؤلف من سور وآيات ومرتب من حروف منتظمة وكلمات مجتمعة متعاقبة نقرؤها ونسمعها ولها أول ونهاية فكيف يكون قديما . يضاف إلى ذلك أن القرآن قد وقع فيه النسخ ووصفه الله بقوله : « مايأتيهم من ذكر من ربهم محدث » فكيف يقع النسخ فى القديم ويوصف الأزلى بالحدوث ؟ وعلى ذلك فمعنى كون الله متكلما أنه يخلق الكلام ومعنى كون القرآن كلام الله أنه تعالى خلقه من غير توسطنا فصحت نسبته إليه .

٢ — بقى بعد ذلك أن نبين رأيهم فى الرؤية فقد حكموا باستحالتها بناء على رأيهم فى التنزيه لأن البارى لو كان مرئياً لقابل الرائى فيكون متحيزاً إما بالاستقلال فيكون جوهراً ، وإما بالتبع فيكون عرضاً والله ليس بجوهر ولا عرض على ماصرحوا به آنفا ، ومع ذلك فالقرآن نفسه يحكم بنفى الرؤية وإليك قوله سبحانه : « لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ولعل هذا هو الذى حمل القرآن على استعظام طلبها ولوم من يريدها حتى سماه الله ظلما وعتواً . « وقال الذين لايرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتواً كبيرا » أما الآيات التى توهم جوازها أو وقوعها فيجب تأويلها مثل قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » وبذلك فتح المعتزلة باب التأويل على مصراعيه وزادوا على ذلك إنكار جميع

الأحاديث الواردة بثبوتها مهما كان رواتها وسيتضح فيما بعد أن ذلك كان سبباً فى اختفاء المعتزلة كفرقة من سماء الفكر الإسلامى .

أما مبدأهم فى العدل فهو فى رأيهم صفة فعل من صفات الله تعالى وإذن فعدل الله صفة ذات علاقة بين الله وبين خلقه تؤدى إلى انتفاء الظلم عنه وتستلزم أن تكون أفعاله خالية من العبث بل لغرض ، وحكمة .

وإذا كان « الحكيم لايفعل إلا الصلاح والخير فيجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد »[1]. ويرجح نيبرج فى تقديمه[2] لكتاب الانتصار أن الذى حدا بالمعتزلة إلى تقرير هذا الأصل ومبالغتهم فيه هو محاولتهم الرد على « الرافضة » من الشيعة الذين قالوا بوقوع الظلم من الله جل وعلا معللين ذلك بأن الكافر إنما كفر لسبب وعلة ألجأته إلى الكفر مع أنها مخلوقة لله تعالى وزادوا على ذلك فقرروا أن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية .

وقد جر هذا الأصل المعتزلة إلى أبحاث كثيرة منها (١) مسألة الحسن والقبح وما ترتب عليها من نتائج (٢) ومنها مناقشة عموم إرادة الله تعالى (٣) ومنها محاولة تحديد العلاقة بين الله والإنسان بالنسبة لأفعال الأخير الإرادية .

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٥٦ .   (٢) ص ٥٤ .

١ — ففى مسألة الحسن والقبح نرى المعتزلة يقررون أن الحسن والقبح ذاتيان فى الأشياء فالصدق حسن لذاته والكذب كذلك قبيح لذاته ، على معنى أن كلا من الصدق والكذب مثلا يحمل فى نفسه معنى يكون من أجله حسناً أو قبيحاً وأن الحكم بالحسن والقبح على فعل ما إنما هو تابع لهذا المعنى فيه وما دام هذا المعنى ذاتيا فهو لايمكن أن يفارق الذات ويعنى ذلك أن الحسن حسن دائما وأن القبيح قبيح دائماً — وهو بحث طريف له علاقة وثيقة بنظرية (القيم) فى الفلسفة الحديثة — وإذا كان الأمر كذلك فمن المحال مثلا أن ينسب الكذب إلى الله لما فيه من قبح ذاتى لايتخلف عنه ولو كان قائله هو الخالق نفسه بل يجب أن يكون الخالق صادقاً وأن يقول الصدق لما فيه من حسن ذاتى فالقبيح لا يليق به . ويجب أيضاً تبعا لذلك أن يأمر بالصدق أو بعبارة أخرى أن يأمر بالحسن وأن ينهى عن القبح . وإذن فأوامر الشرع ونواهيه إنما هى تابعة لخصائص الأفعال الذاتية ووظيفة الشرع أن يكشف لنا عن هذه الخصائص لا أن يثبت للأفعال هذه الخصائص فمهمته الاخبار لا الإثبات والعقل البشرى فى رأيهم قادر على إدراك هذه الخصائص حسنا أو قبحا وإن لم يكشف الشرع عنها وإن كانوا يعترفون بأن مراتب الإدراك مختلفة تبعا للمدرك والمدرك فقد يكون ضروريا كاطفاء الحريق وإنقاذ الغريق وقد يكون نظريا كإدراك مافى الصدق الضار من حسن ، وإدراك مافى الكذب النافع من قبح ورتبوا على ذلك رأيهم القائل بأن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع كما أولوا

الرسول بالعقل فى قوله تعالى : « وما كنامعذبين حتى نبعث رسولا ».
ومنهم من جعل ذلك خاصاً بالواجبات العملية وقال إن المعنى وما كنا
معذبين على تركها حتى نبعث رسولا يهديهم اليها ويعلمهم إياها أما
مايتصل بالعقائد فالعقل كاف ومن واجب الفرد أن يصل إلى اليقين
المتعلق بخالقه ولو لم يكن هناك رسول وإلا حقت عليه كلمة العذاب
وعلى ذلك فارسال الرسل مع قدرة العبد على إدراك هذه الحقائق
يعتبر عوناً من الله أو بعبارة أخرى لطفاً بعباده .

وقد ترتب على هذا الرأى فروع تعرضت لها بالشرح الطويل
كتب الفرق والعقائد ولكن مهمتنا فى هذا البحث أن نشير إلى ذلك
فى إيجاز بالغ .

يرى المعتزلة أن الله لايفعل القبيح ولا يترك الواجب على معنى أنه
لايفعل ما يستتبع ذماً ولا يترك مالا بد منه لأن المصلحة اقتضته فهو
يسير بالكون إلى غاية خيرة . والنظام الدقيق يسيطر على جميع أجزائه
ومظاهره . وذلك لغاية نبيلة وغرض منشود وهو نفع هذا العالم .
لأن الله مختار فى فعله والمختار لايفعل أحد الوجوه الممكنة التى يمكن
الخلق عليها إلا لباعث وغاية والباعث إما أن يعود إلى ذاته بالكمال
والنفع أو إلى غيره ولما كان الله غنياً عن الانتفاع بشئ خارج عن
ذاته وكانت ذاته قد وجب لها كل كمال ممكن أزلا فلا بد أن يكون
الباعث راجعاً إلى نفع غيره وهو العالم ، فأفعال الله معللة بالأغراض

عندهم والباعث عليها دائماً هو الحكمة وإن كانت الحكمة قد تخفى أحياناً وزاد المعتزلة على ذلك بأن عينوا أفعالا أوجبوا على الله صدورها عنه لما فيها من منفعة للعبد وهى ما تعرف فى كتب الكلام بالصلاح والأصلح واللطف والعوض عن الآلام والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية .

فيجب على الله فعل الأصلح للعبد فى الدين والدنيا بمعنى الأوفق فى الحكمة على مايرى معتزلة بغداد ، أو فى الدين فقط على مايرى معتزلة البصرة لأن ترك الأصلح المقدور غير المضر بخل وسفه لا يليقان بالله.

أما اللطف فيعنون به تقريب العبد من الطاعة مع بقاء اختياره كمنحه العقل ونصب الأدلة وإرسال الرسل . أما ثواب الطائع وتعذيب العاصى فذلك لأن المطيع قد أدى واجبه فحرمانه من الجزاء بعد ذلك قبيح وأما العاصى فلأنه اجترأ على الله وترك الواجب وفعل المحرم فتركه بغير عقوبة تسوية له بالمطيع وهو قبيح وإغراء له ولغيره بالمعصية وهو مفسدة . أما الآلام فان كانت عن حد فلا تعويض فيها وان لم تكن عن حد فيجب على الله تعويضه بمايوازى آلامه إن كانت منه وإن لم تكن منه بل من مكلف فان كان له حسنات أخذ منه بمقدار فعله وعوض المتألم بما يوازى ألمه وإن لم تكن له حسنات فيجب أحد أمرين إما أن يصرف الله المؤلم عن إيلامه وإما أن يعوض المتألم بما يوازى آلامه من عنده .

٢ — يقول المعتزلة بعد ذلك أن مريد الخير فينا خير ومريد الشر منا شرير وهذا أمر لا يتعلق بالمشاهد فقط بل يتعداه إلى الغائب أيضا لأنه حكم عقلي وعلى ذلك فالله يريد ما فى العالم من خير ولا يريد ما فيه من فساد لأنه لو أراد الشر لأصبح موصوفا بالشر والظلم وغيرهما من القبائح وهذا يسبب له نقصا والنقص عليه محال ، وقد نص القرآن على ذلك أيضا فقال تعالى : « وما الله يريد ظلما للعباد » وإذن فالله مريد لكل ما أمر به من العقائد والأعمال لأنها خير وغير مريد لما نهانا عنه كالكفر والفسوق والعصيان وإذن فكفر الكافر أو فسق الفاسق غير مراد لله وإذن فارادته غير عامة .

٣ — وبعد ، فما هى العلاقة الحقيقية بين قدرة الله وأفعال الإنسان وهذه هى مشكلة القدر أو مايعرف فى كتب العقائد بمسألة خلق الأفعال . ورأى المعتزلة فى ذلك واضح فهم يقسمون الأفعال الإنسانية إلى اضطرارية واختيارية بناء على ما يجده المرء فى نفسه من تفرقة ضرورية بين نوعين من الأعمال وذلك كحركات الارتعاش من البرد أو الحمى والحركات الأخرى كحركة المشى والقراءة مثلا ثم يحكمون بعد ذلك بأن الأفعال الاضطرارية مخلوقة لله تعالى ولا دخل لقدرة العبد فيها أما الاختيارية فهى مخلوقة بقدرة العبد استقلالا ولا صلة لقدرة الله بها ويرون أن هذا الحكم ضرورى لصحة الدين لأنه لو لم يكن العبد مستقلا بايجاد فعله للزم على ذلك بطلان التكاليف وحكمة .

إرسال الرسل وإنزال الكتب ولايكون هناك معنى للثواب أو العقاب حيث لم يكن للعبد فعل باختياره .

وإذا قلنا إن الله هو الخالق لأفعال العباد ومن بينها ما لا يرضاه كالكفر والمعاصى لكان الله فاعلا للقبيح من ناحية وموجدا لما يكره من ناحيه أخرى وكلاهما يوجب النقص لله تعالى والقرآن نفسه يعلق الفعل بمشيئة العبد : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » وينسب الفعل فى صراحة اليه : « يوم تجد كل نفس ماعملت من خير محضرا » بل ومدح الذين يفعلون الخير : « ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا » ولام الكافرين لأنهم كفروا : « كيف تكفرون بالله » ووصف أعماله بأنها منزهة عن النقص والقبح قال تعالى : « الذى أحسن كل شئ خلقه » وسوى بين أفعاله جميعا فى التمام والكمال والإتقان « ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت» واثبت الإرادة والرضا له فى جميع أفعاله : « فعال لما يريد » فالمعتزلة ترى لكل ذلك القول بحرية الإرادة ويرتبون على هذه الحرية مسئولية الإنسان الخلقية والقانونية .

وقد ترتب على هذا بحث مسألة أخرى تعرف عند المتكلمين بمسألة التوليد ويعنون بها ترتب فعل على فعل آخر فاذا كان العبد خالقا للفعل الأول فمن الذى خلق الفعل الثانى . يقول بشر بن المعتمر إن كل ما تولد من فعلنا فهو مخلوق لنا أما أبو الهذيل فيقول إن ما يتولد من

فعلنا ونعلم كيفيته فهو من خلقنا وإلا فلا ويخالفهما فى ذلك النظام الذى يرى أن الإنسان لايفعل إلا الحركة فتحريك الإنسان يده من فعله أما تحرك الحجر مثلا بحركتها فهو من فعل الله إلى غير ذلك من الآراء . وقد بحثوا تبعا لذلك الرابطة بين الأسباب والمسببات فقالوا بالارتباط بينها ورتبوا على ذلك التكليف بها ضمنا لتحصيل مسبباتها وهى نظرة فلسفية دقيقة .

إلى هنا أرغب فى الوقوف عن شرح بقية ما أثاره المعتزلة من مسائل أخرى لعدم الضرورة اليها هنا ولكنى اتساءل إذا كان هذا هو فهم المعتزلة للإسلام وهو فهم عميق لايصطدم بنص صريح من القرآن وإذا كانت المعتزلة قد بذلت إلى جانب هذا جهودا جبارة للدفاع عن الإسلام والدعوة إليه فما الذى دعا إلى اختفاء هذه الطائفة كفرقة لها السيادة فى المسائل التوحيدية من سماء الفكر الإسلامى .

وللإجابة على هذا يحسن أن نشير للقارئ إلى تلك النزعة العقلية المغالية فى مذهب المعتزلة وإلى هذا الأسلوب الصريح الجاف أحيانا فى تقرير مبادئهم . فقد أنكر المعتزلة الرؤية وأولوا الآيات الواردة فى ثبوتها ولكنهم اصطدموا بالحديث الذى يقرر فى صراحة أنها ستقع للمؤمنين يوم القيامة فأنكروا الحديث وحين اعترض عليهم بأن نقلته من الصحابة والتابعين لم يتورعوا عن اتهامهم بالكذب واتهام

بقية رواته بالجهل مما أدى إلى اتهام رجال التفسير والحديث لهم بالكفر والزندقة والخروج على الإسلام وأخيرا التقت هذه العداوة على شكل عاتى فى مسألة خلق القرآن فقد رأى المعتزلة أن القرآن مخلوق لما قدمنا من الأدلة ورأى رجال الحديث وحملة الشريعة أنه قديم وحين انضم المأمون بآرائه إلى المعتزلة زين له زعيما المعتزلة ببغداد وهما ثمامة بن اشرس وأحمد بن أبى دؤاد أن يحمل الناس على رأيهم وأن يجعل من القول بخلق القرآن عقيدة عامة للدولة ولكنه رغم مابذل من جهود وما ارتكب من شطط هو وأخواه المعتصم والواثق من بعده فى سبيل حمل الناس على ذلك فان الحركة لم تنجح بسبب مقاومة رجال الحديث والسنة لها ولذلك لم تلبث هذه الحركة أن فشلت وأمر المتوكل الذى جاء بعد الواثق سنة ٢٣٢ ﻫ الناس بترك النظر والمباحثة والجدال وأن ينبذوا ما كانوا عليه أيام المعتصم والواثق وأن يعودوا إلى التسليم والتقليد كما أمر رجال الحديث بالتحديث وإظهار السنة . ومعنى ذلك أن المعتزلة يجب أن يختفوا وقد كان .

اختفاء المعتزلة وسيطرة الحنابلة :

كان على رأس المحدثين فى حركة المقاومة الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه وقد رفعت شجاعته وصبره أيام المحنة من مكانته فى نظر الشعب والخلفاء فأخذ الإمام أحمد فى قيادة الناس إلى الطريق المخالف وهو الرجوع بالناس فى العقائد إلى حيث كان يفعل السلف الصالح من الصحابة

والتابعين ونعني به « التسليم بالنص مع التفويض فى مدلول المتشابه والقطع بعدم المماثلة بين الله وبين عباده» ولكن كثيرا من أتباعه بعد ذلك ساروا فى طريق النص إلى نهايته وأخذوا يؤمنون بمدلوله حتى من غير تفويض و لاتنزيه مما جعلهم هم والمشبهة سواء فأصبح فى الأمة كثير[1] من الناس يصورون الله فى صورة حسية على اختلاف بينهم فى الأسباب التى دفعتهم إلى ذلك فقد كان هنالك بعض الفرق من الشيعة التى ورثت ذلك عن الفرس كما كان هنالك كثير من رجال التفسير والحديث ومن تبعهم ممن حاولوا احترام النصوص الواردة فى التشبيه واعتقادها على حقيقتها هذا كله بالإضافة إلى كثير أيضا من هؤلاء الذين تأثروا بالنزعة العقلية ورأوا ضرورة استعمال العقل فى فهم النص لذلك أصبح من الضرورى لوجود هذين التيارين من ظهور شخصية تحترم النص والعقل أو بعبارة أخرى تزاوج بين العقل والنص حتى تجمع كلمة الأمة أو بتعبير آخر تفهم النص فى ضوء العقل وتتابع العقل فى سياج من الشرع وقد كان؛ فظهر فى العراق الأشعرى المتوفى سنة ٣٢٤ هـ وفى مصر ظهر الطحاوى المتوفى سنة ٣٣١ هـ

(١) من هؤلاء المشامية من الرافضة وهم فريق من الشيعة الإمامية الذين يرفضون إمامة أبي بكر وعمر . فقد زعموا أن الله جسم وأنه نورساطع وأنه فى مكان وأن المكان هو العرش وكذلك المغيرية من الغلاة كما يمثل رجال الحديث عبد الله بن محمد بن كلاب واصحاب مقاتل بن سليمان المفسر المشهور الذين صرحوا بأن الله على صورة إنسان من لحم ودم وشعر وعظم وله جوارح وأعضاء ومع هذا فهو لايشبه غيره ولا غيره يشبهه .

وفى سمرقند ظهر الماتريدى المتوفى سنة ٣٣٣ ﻫ ولكن الطحاوى لايكاد يكون له ذكر اليوم فى كتب العقائد الإسلامية أما الماتريدى ومن تابعه فقد ذابوا فى المدرسة الأشعرية وأصبح الجميع يعرفون بأهل السنة والجماعة وبقى الأشعرى وحده ليمثل هذا المنهج وعلى يديه وحده تمت هزيمة المعتزلة بعد أن نازلهم بنفس سلاحهم وناقشهم بأسلوب يعتمد على العقل والمنطق كما فعلوا هم فى جدالهم مع غيرهم ولذلك آثرنا أن نكتب عنه هذا الكتاب .

الفصل الثانى

الأشعرى

حياته ومؤلفاته ـ منهجه ومذهبه

نشأته :

ولد على بن اسماعيل بن أبى بشر[1] الأشعرى بالبصرة سنة ٢٦٠ هـ[2] وهى السنة التى مات فيها الكندى فيلسوف العرب وينتهى نسبه إلى أبى موسى الأشعرى صاحب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأحد الحكمين عن على كرم الله وجهه فى مهزلة التحكيم المعروفة بين على ومعاوية . فالأشعرى بذلك ينتمى إلى أسرة عربية خالصة لها مكانتها الدينية ومركزها الاجتماعى الخطير بين العرب .

التحق الأشعرى بعد نشأته بالمعتزلة مبكرا ودرس مذهب الاعتزال على الجبائى[3] رئيس معتزلة البصرة فى ذلك الوقت واستمر

---

(١) وذكر ابن فورك أن أبا بشر هى كنية أبيه اسماعيل وأن اسم جده هو اسحاق .

(٢) هذه رواية ابن عساكر فى كتابه تبيين كذب المفترى ص ١٤٦ طبعة دمشق سنة ١٣٤٧ هـ . وهناك رواية أخرى لابن خلكان يحكى فيها أنه قد ولد سنة ٢٧٠ هـ . انظر وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٢٦ .

(٣) ولد سنة ٢٣٥ هـ ومات سنة ٣٠٧ هـ أى بعد ثلاث سنوات فقط من تحول تلميذه أبى الحسن وتحكى بعض الروايات أنه كان زوجا لأمه .

فى الدراسة حتى بلغ فى الاعتزال مبلغاً خطيراً كان له أكبر الأثر فى تقدير أستاذه له وإنابته عنه فى كثير من المجادلات والمناظرات التى كان يدعى اليها وقد ألف الأشعرى فى هذه الفترة من حياته كتبا كثيرة فى نصرة هذا المذهب والدعاية له وظل كذلك حتى بلغ الأربعين من عمره ثم حدث أن اعتزل الناس وغاب فى بيته خمسة عشر يوما كاملة خرج بعدها إلى المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة ، ورقى كرسيا ثم نادى فى الناس قائلا : إنه قد ترك مذهب الاعتزال وتاب مما كان عليه وأنه معتزم إظهار معايب المعتزلة وفضائحهم وأن ينخلع من عقائده السابقة كما ينخلع من ثوبه هذا ثم انخلع من ثوب كان عليه ورمى به إلى الناس .

أسباب تحوله :

يحاول كثير من الباحثين أن يتعرض لأسباب هذا التحول ويذكر ناقدوه تبعاً لبعض الروايات عن معاصريه أنه كان خاضعاً فى ذلك لضغط من أفراد أسرته مع إغرائه بالمال من بعض الأغنياء منهم كما يحاول البعض الآخر تعليل ذلك برغبة أبى الحسن فى أن يستغل كراهية الشعب للمعتزلة وأن يظفر بالبطولة والمجد على حسابهم ؛ ولكن مما يبعد هذا أن الرجل كان يخطب ويكتب فى بدء تحوله بحماسة وغيرة تشعر الإنسان بأن هذا التحول إنما يعود إلى أمر نفسى أسمى من طلب الشهرة

و أعمق من آثار الإغراء والضغط كما يعترف بذلك المستشرقون[1] أنفسهم .

يقول الأشعرى نفسه فى أسباب تحوله إن السبب فى هذا التحول إنما يعود إلى رؤيته للنبى صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات فى نومه آمرا له بنصرة المذاهب المروية عنه فانها الحق وواعداً له فى المرة الأخيرة[2] بتأييد الله له وما دامت رؤيا النبى صلى الله عليه وسلم حق ومن رآه فى النوم فقد رآه حقا كما روى فى الحديث فمن واجبه إذن أن يذعن للأمر وأن يترك ماهو عليه بالعودة إلى الكتاب والسنة ومافيهما من

---

(١) انظر مكدونالد تطور العقيدة والشريعة ص ١٨٦ لندن ١٩٠٣ م .

(٢) وفى هذه المرة يحكى الأشعرى فيقول : « فرأيت النبى فقال لى ما صنعت فيما أمرتك به فقلت قد تركت الكلام ولزمت كتاب الله وسنتك فقال لى أنا ما أمرتك بترك الكلام إنما امرتك بنصرة المذاهب المروية عنى فانها الحق فقلت يارسول الله كيف ادع مذهباً تصورت مسائله وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا فقال لى لولا أننى أعلم أن الله تعالى يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك حتى أبين لك وجوهها وكأنك تعد إتيانى إليك رؤيا أو رؤياى جبريل كانت رؤيا . إنك لاترانى فى هذا المعنى بعدها فجد فيه فإن الله سيمدك بمدد من عنده . قال فاستيقظت وقلت مابعد الحق إلا الضلال وأخذت فى نصرة الأحاديث فى الرؤية والشفاعة والنظر وغير ذلك فكان يأتينى شئ والله ماسمعته من خصم قط ولا رأيته فى كتاب فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذى بشرنى به رسول الله صلى الله عليه وسلم » تبيين كذب المفترى وطبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٤٥ .

المذاهب الحقة وإذن فرجوعه عن مذهب الاعتزال كان أمراً دينيا وهداية نبوية وردت اليه فى صورة رؤيا وهذا تعليل كريم إن كان حقا وبارع إن كان مختلفاً ، ومن السهل على أولئك الذين يسيئون الظن به أن يقولوا إنه لأسباب مادية أو نفسية قد تحول عن مذهبه ولكنه بهذا الادعاء قد أرادأن يعطى لتحوله تبريراً أقوى وأكرم يرفع من مكانته ويستر من تراجعه . والذى حصل أنه لم ير النبى ولم يخاطبه وأن ذلك محض اختلاق منه .

هذا احتمال لاشك فى وروده وليس هناك من الأسباب مايقطع باستحالته ولكنى مع ذلك استبعد الكذب على الأشعرى فالأشعرى — باعتراف جميع[1] الباحثين الذين تعرضوا له — قد حكى مذاهب خصومه بأمانة وإخلاص وسيظل كتابه (مقالات الإسلاميين) برهانا قاطعاً على هذه الحقيقة إلى جانب برهنته على سعة أفقه وغزارة مادته كما أن الأشعرى — حتى فى أيام اعتزاله — كان متدينا ورعا[2] وكان

---

(١) يقرر ذلك فى صراحة المستشرق فنسنك فى كتابه العقيدة فى الإسلام ص ٨٨ وريتر فى مقدمة تخريجه لكتاب (مقالات الإسلا ميين) ويستشهدان على ذلك بما ذكره الأشعرى عن المعتزلة مقارناً بما حكاه الخياط عنهم وهو منهم فانه لافرق فى المحصول بين هذا وذاك .

(٢) فقد روى الطبرى نقلا عن السروى أنه كان وهو فى سن العشرين يصلى الصبح بوضوء العتمة ولا يحكى شيئاً عن اجتهاده فى العبادة لأحد .

زاهداً [1] لا يرغب فى مال أوجاه بل يعيش على القليل الذى يأتيه من دخله الخاص ، وكان مع ذلك عفيف اللسان غير مقذع ولا هجاء كما كان سيداً فى التصوف من غير أن يكون للنظريات الغريبة تأثير عليه . فهذه النزاهة حتى فى عرض كلام الخصم وهذه التقوى التى تتطلب السهر فى العبادة إلى الفجر وهذه العفة التى تزين منطقه وهذا الورع الذى يحول بينه وبين إغراء الحياة يجعل من المستبعد جداً أن نصدق بتسرب رذيلة الكذب إلى نفسه لأن الكذوب بالذات لا يمكن أن يتحلى بشئ من هذه الصفات .

ومن المحتمل جداً أن تكون الرؤيا هى السبب المباشر لهذا التحول ولكنى أعتقد أنها كانت صدى لما أحسه أبو الحسن فى نفسه من مشاكل نفسية وروحية فان مذهب المعتزلة وبالأخص على الصورة التى كان يحكيها أستاذه الجبائى كانت تحمل فى طياتها كثيراً من المشاكل

---

(١) أما زهده فيؤخذ الدليل عليه من حياته فمع شهرته وسعة علمه وإقبال الناس عليه من سائر فجاج الأرض لم يعرف بمال ولم يظفر بمنصب بل عاش عيشة العلماء الأبرار من الإعراض عن أصحاب السلطان والاكتفاء بالقليل عن المال الذى كان يأتيه على حد رواية خادمه بندار بن الحسين من غلة ضيعة وقفها جده بلال بن أبى بردة على عقبه وكانت نفقته فى كل سنة سبعة عشر درهما .

التى لاتجد لها حلا مرضياً[1]. أن الرجل لم يتحدث عن هذه الحيرة الفكرية كما فعل الغزالى من بعده فى كتاب (المنقذ من الضلال) ولا عن المدة التى كابد فيها هذه الحيرة ولكن من المؤكد أن الرجل قد أحسها فى نفسه ودليلنا على ذلك ما جاء فى رؤيته وما ورد بخطبة تحوله فهو فى الرؤيا يسأل النبى فيقول له فى المرة الثانية : « وما عسى أن أفعل وقد خرجت للمذاهب المروية عنك وجوها يحتملها الكلام واتبعت الأدلة الصحيحة التى يجوز إطلاقها على البارى عزوجل » ويقول له فى المرة الثالثة : « كيف أدع مذهباً تصورت مسائله وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا »[1] ويقول فى خطبة تحوله إننى « نظرت

---

(١) لعل مما يصلح دليلا على ذلك تلك القصة المشهورة بقصة الإخوة الثلاثة فقد سأل الشيخ أبو الحسن أستاذه يوماً عن ثلاثة مؤمن وكافر وصبى قائلا : ما عاقبتهم ؟ فأجاب قائلا : المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات والصبى من أهل النجاة فرد الأشعرى عليه سائلا : هل يستطيع الصبى أن يكون من أهل الدرجات؟ قال : لا ـ فقال الأشعرى : ولم؟ فرد الجبائى : لأنه يقال له إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها .فرد الأشعرى قائلا : فان قال الصبى لم اقصر ولكنى مت قبل أن اتمكن من عملها فاجاب الجبائى أن الله يقول له كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت فكانت مصلحتك فى الموت صغيراً فرد عليه الأشعرى فاذا قال الكافر ولماذا يارب لم تراع مصلحتى أنا الآخر فأموت صغيراً وأنت تعلم أنى حين أكبر سأكون كافرا فلم يحر الشيخ جواباً . طبقات الشافعية ج ٢ ص ١٤٥ وما بعدها ويرى بعض المستشرقين كمكدونالد ان هذه القصة هى سبب تحوله كما يشك المستشرق وات فى صحتها ويرى بعضهم أيضاً أنها كانت بعد التحول .

(٢) السبكى طبقات الشافعية ج ٢ صفحة ٢٤٥ وما بعدها .

فتكافأت عندى الأدلة ولم يترجح عندى شئ على شئ » ثم يقول بعد ذلك مشيراً إلى طريقه الجديد (فاستهديت الله فهدانى إلى اعتقادما أودعته فى كتبى هذه وانخلعت مما كنت أعتقده »[1].

ولكن من حقنا بعد ذلك أن نسأل هل كان الاضطراب النفسى والإخلاص للحقيقة وحدها بالإضافة إلى الرؤيا الكريمة هى أسباب تحوله فقط أم أنه قد فكر فى ذلك لأنه رأى أن طريقة المعتزلة ستؤدى بالإسلام إلى الدمار كما أن طريقة المحدثين والمشبهة ستؤدى إلى الجمود والانهيار مع مافى ذلك من تفرقة كلمة الأمة وغرس بذور الشقاق بينها وأنه من الخير لهذه الجماعة أن يلتقى العقليون والنصيون منها على مذهب وسط يوحد القلوب ويعيد الوحدة إلى الصفوف مع احترام النص والعقل معاً ، انى أرجح أن ذلك قد طاف بعقل الأشعرى ولعله أول ماطاف بعقله وأثار حيرته إشفاقا على الدين والأمة فراجع ما يعلم فوجد الأدلة متكافئة فاستهدى الله إلى الحق فهداه الله إلى منهجه وأيده فى طريقه برؤية رسوله وأفضل خلقه فمضى قدما وأخرج للناس مذهباً جديداً تلقاه أغلبها بالقبول والاطمئنان :

وأياً كانت بواعثه فقد اندفع الرجل فى طريقه متحمساً حماسة قد يشفق عليه الإنسان منها وأخذت كتاباته فى أول عهده تفيض حرارة وتبجيلا لمذهب السلف وطعنا فى المعتزلة . ولعل كتاب (الإبانة)

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

وهو يصور هذه المظاهر يعود إلى تلك الفترة من حياته كما يرى فنسنك ونرجح أن يكون محقا كما نلاحظ أن هذا الاندفاع وتلك الحماسة فى إثبات الوجه واليدين والعرش وما إلى ذلك كما تقول الحنابلة قد أخذت تخف مع الزمن وشرع الرجل فى استعادة توازنه يوماً بعد يوم إلى أن انتهى إلى مكانه الوسط بين المعتزلة والحنابلة حيث تجلت فيه تلك الملكة النقدية العميقة التى استفاد أصولها من أساتذته الأول . ولعل كتابه (اللمع) الذى ألفه فى هذه الفترة كما نرجح هو الذى يمثل مذهبه الوسط فى صورته النهائية . وإن كان مكدونالد[1] وتريتن[2] يريان عكس ذلك فيقرران أن الأشعرى قد خلا مذهبه أولا من ذكر الوجه واليدين وغير ذلك مما يوهم التشبيه — ولعل ذلك فى رأيهم لقرب أيامه بالاعتزال وسكنه بالبصرة البعيدة عن نفوذ الحنابلة — ثم اضطر إلى ذكرها بعد ذلك حين انتقل إلى بغداد لإرضائهم .

ولكن رأيى يعتمد على حقيقة نفسية وأخرى علمية ، فمن الناحية النفسية يكون المرء فى أثناء تحوله من رأى إلى رأى أشد عداء لرأيه الأول ، ولا شك أن إثبات الوجه واليدين والعرش إلى غير ذلك على أى صورة مما يتفق مع هذه الحقيقة لبعد ذلك بعداً سحيقا عن آراء المعتزلة أما من الناحية العلمية فاننا نجد الكتب التى تجنبت ذكر ذلك

---

(١) المرجع السابق صفحة ١٩٠ .

(٢) فى كتابه التوحيد الإسلامى صفحة ١٦٧ لندن سنة ١٩٤٧ .

أعمق وأدق فى تصوير مذهبه من الكتب المثبتة لها مما يدل على أن هذه الكتب العميقة لم تكتب إلا بعد أن تركز المذهب فى صورته الصحيحة وهذا يستلزم أو على الأقل يرجح أنها كانت متأخرة فى الزمن عن الكتب التى صدرت عن الأشعرى فى بدء تحوله من مذهب إلى مذهب ، وأيا كانت الحقيقة فقد ظل الأشعرى مخلصا فى عدائه للمعتزلة حتى آخر رمق من حياته وإن كان لم يحكم بكفرهم كما فعل غيره ولا كفر أى طائفة من أهل القبلة لأن الجميع فى رأيه يشيرون إلى معبود[1] واحد وهذه روح عالية وتسامح فكرى قل أن يوجد فى هذا الزمان الذى نؤرخ له .

نشاطه العلمى بعد التحول :

وليس من شك فى أن فترة حياته بعد تحوله كانت تعتبر أخصب أيام عمره فقد أخذت دروسه فى المسجد الجامع بالبصرة تعج بطلاب العلم من كل فج ولعل مما زاد فى إقبالهم عليه ما كان يتمتع به الأشعرى من نفس طيبة وروح مرحة ودعابة لطيفة[2] كانت تبدد الملل وتجدد نشاط الأرواح يضاف إلى ذلك هذا الصوت الحنون الذى كان يأسر النفوس ويأخذ بمجامع الألباب .

(١) ابن عساكر المصدر السابق صفحة ١٢٩ .

(٢) ابن خلكان . المرجع السابق ج ١ صفحة ٣٢٧ .

ولم تكن الدروس وحدها هى مظهر نشاطه فقد كان إلى جانب ذلك يجيب على كل مسألة أو استيضاح يرد إليه من سائر البلاد الإسلامية أما عن مؤلفاته فحدث ماشئت وفرة انتاج وعمق بحث وتنوع درس وسعة أفق ووفرة معلومات وحسبك أن تلقى نظرة على كتابه (العمد)[1] الذى تحدث فيه عن مؤلفاته كما نقله ابن عساكر لتعرف أى رجل هو، فقد كتب فى (ادب الجدل) و (الحث على البحث) والرد على أرسطو فى كتابه السماء والعالم وكتاب الآثار العلوية كما رد على أصحاب التناسخ والدهرية والمجوس والمشبهة والخوارج وبقية الفرق الإسلامية ، وخص المعتزلة بالنصيب الأوفر من نشاطه فقد ألف كتبا عدة فى الرد على الجبائى والبلخى والاسكافى وأبى الهزيل وأبى هاشم والوراق وغيرهم بل أكثر من ذلك أنه كتب كتابا للرد على نفسه يوم أن كان معتزليا .

ولم يكن الأشعرى أستاذا فى علوم العقيدة فقط بل كان مؤرخا للعقائد من الصف الأول أيضا، وحسبك كتابه (مقالات الإسلاميين) للبرهنة على ذلك حيـــدة واطلاعا كما سبقت الاشارة اليـــه ،

---

(١) تذكر بعض المصادر أنه قد ألف خمسة وخمسين كتابا والفهرست لابن النديم ينسب اليه ستا فقط أما تلامذته فينسبون إليه ما يقرب من ثلثمائة كتاب مع الزيادة أو النقص وينسب الأشعرى إلى نفسه فى كتابه (العمد) على ماحكاه ابن عساكر صفحة ١٣٦ ما يزيد على الـ ٩٠ كتابا .

والأعجب من ذلك أن الرجل كانت له قدم راسخة فى علوم الشريعة أيضا فقد ألف كتاب (القياس) وكتاب (الاجتهاد) وألف فى (خبر الواحد) والرد على ابن الراوندى فى انكار التواتر ومسائل فى إثبات الاجماع وألف أيضا فى تفسير [1] القرآن وفى الاخبار .

وفاته :

وأخيرا بعد حياة حافلة بأنواع النشاط والخير مات الأشعرى فجأة سنه ٣٢٤ على ماصححه ابن عساكر [2] وذكره ابن فورك [3] ودفن طيب الله ثراه ببغداد بالقرب من الامام أحمد بين الكوخ وباب البصرة ، وقد تنازعته المذاهب الفقهية بعد موته ، ويؤكد صاحب الطبقات أنه كان شافعى المذهب وأن الامام الباقلانى هو الذى كان مالكيا لا الأشعرى كما يزعم بعضهم .

بين الأشعرى والغزالى :

ولعله من النافع هنا أن نشير إلى تلك المشابهة بين الأشعرى مؤسس المذهب وبين الغزالى المدافع عن المذهب ضد مخالفيه من المتكلمين

---

(١) يروى بعضهم أن هذا التفسير كان يحتوى على ثلاثين جزءا كما يدعى الذهبى وأنه ألفه وهو معتزلى وإن كان صاحب طبقات الشافعية يكذب ذلك ويقول إنه ألفه على مذهب أهل السنة وأنه اطلع على الجزء الأول منه فوجد فيه ردا على المعتزلة .

(٢) صفحة ٥٦ وقيل فى سنة ٣٢٠ كما قيل فى سنة ٣٣٠ .

(٣) الطبقات للسبكى ج ٢ صفحة ١٤٥ وما بعدها .

والفلاسفة حتى ضمن له النصر فى النهاية ، فالأشعرى حارب المعتزلة حاملى لواء العقل فى عهده كما حارب الغزالى الفلاسفة التى تعتبر امتدادا للمعتزلة والأشعرى قد استعمل أسلوبا عنيفا فى مهاجمة خصومه أهل البغى وأهل الزيغ ومجوس هذه الأمة على حد تعبيره كما فعل الغزالى بالفلاسفة الذين سفه عقولهم وعاب طريقتهم وناقص تفكيرهم وأخيرا اتهمهم بالكفر فى مسائل معينة[1] .

والأشعرى مع ذلك كان نزيها وصادقا فحكى مذاهب خصومه بدقه وأمانة فى كتابه (مقالات الإسلاميين) ثم رد بعد ذلك عليهم وهذا مافعله الغزالى مع الفلاسفة فقد شرح آراءهم بأمانة تامة فى كتابه (مقاصد الفلاسفة) . ثم رد عليهم بعد ذلك فى كتابه (تهافت الفلاسفة) والأشعرى فى النهاية قد ظفر بخصومه المعتزلة حتى (حجرهم فى اقماع السمسم) ولم تقم لهم بعد ذلك قائمة وكذلك كان شأن الغزالى مع الفلاسفة فقد قضى عليهم فى المشرق قضاء مبرما وأخيرا هل ينكر الأشعرى أنه قد استفاد من المعتزلة فى كفاحه ضدهم وفى تكوين ملكاته العقلية والنقدية والثقافية ؟ وإن انكر الأشعرى ذلك فهل ينكر

---

(١) وهى قولهم بقدم العالم وعلم الله بالجزئيات على وجه كلى وإنكارهم حشر الأجساد .

الغزالى الذى كان مدينا لخصومه بكثير من أسباب انتصاره وأنه قد أخذ فكرا وربما فكراً بتعبيراتها[1] من كتب الفلاسفة ؟ .

وبعد فهل يمكن أن يكون الأشعرى متناقضا وذا وجهين كما يقول باحتمال ذلك المستشرق الهولندى فنسنك ؟ .

لنستمع إليه أولا فذلك واجب الإنصاف العلمى .

يقول فنسنك إن الناظر فى كتاب الإبانة للأشعرى يجد أن فكرة التنزيه والكسب قد اختفتا منه ويجد بدل ذلك صورة لمذهب الأشعرى تعطى أنه من اتباع أحمد بن حنبل المخلصين فهو يحاول إثبات الوجه واليدين واستواء الله على العرش ويرد على المعتزلة والحرورية والجهمية الذين يريدون صرف هذه الألفاظ عن معناها الظاهر بل وطريقة استدلاله نفسها تعتمد على نصوص من الكتاب والسنة ، فاذا تركنا هذه الصورة جانبا إلى ماقرره الجوينى مثلا عن مذهب الأشعرى فاننا نجد صورة أخرى لمذهب عقلى يقول بالتنزيه والكسب ويجعل من الممكن للاسلام أن يتخذ مكانا وسطا بين المعتزلة والحشوية فأى الصورتين تمثل مذهب الأشعرى ؟ وهل من الممكن أن نقول إن الأشعرى

---

(١) للبرهنة على ذلك انظر كتاب النجاة لابن سينا مثلا صفحة ٢٥٨ القاهرة سنة ١٢٣١ هـ وكتاب معارج القدس للغزالى صفحة ١٠ القاهرة سنة ٩٢٧ م فهناك فى بعض المسائل اتحاد فى التعبير بينهما .

كان ذا وجهين إذا صحت هاتان الصورتان عنه أم أن الجوينى قد نسب إليه مالم يقله ؟ .

إننا نحس بالحاجة إلى كتاب من صنع الأشعرى نفسه يؤكد هاتين الفكرتين اعنى التنزيه والكسب حتى تتضح أهداف مذهبه ويقوى تعليلها[١] .

وقبل أن اشرع فى الرد عليه اسارع فأنفى تهمة التحيز والتحامل عن فنسنك فى حديثه عن الأشعرى فالرجل يتكلم مخلصا فى حدود امكانيات فهمه وقراءته ولكنى اسارع فاقرر أيضا أن ماوراه الجوينى عن الأشعرى صحيح لا شبهة فيه ودليلنا على ذلك من كتاب للأشعرى نفسه لم يره فنسنك مع الأسف وهو كتاب (اللمع) ففيه يتحدث الأشعرى فى صراحة قاطعة عن اعتناقه لفكرة التنزية وقوله بالكسب كما سنعرض له فى شكل اوسع عند تقرير مذهبه . فشكه فى صحة نسبة ذلك إلى الأشعرى إنما يعود إلى أنه لم يقرأ هذا الكتاب أو غيره مما يتحدث عن هذه الصورة العقلية حديثا قاطعا وواضحا ، ورأيى أن المستشرقين جميعا لو قرأوا ما كتبه الأشعرى فى هذا الكتاب أو فيما يماثله لأعادوا جميع كتاباتهم عنه .

---

(١) العقيدة فى الإسلام ص ٩٣ .

بقى بعد ذلك لفنسنك ولغيره أن يقول ولكن ذلك لايحل مشكلة التعارض بين الصورتين بل يزيدها تعقيدا إلا إذا كان الأشعرى وجهان أو رأيان مختلفان باختلاف الظروف والمكان ، وللاجابة على ذلك نقول : إن الصورتين للأشعرى وهما لاتعارض بينهما فان كون الأشعرى من اتباع الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه وكونه يحاول جاهدا إثبات الوجه واليدين إلى غير ذلك مع رده على المعتزلة والجهمية فى محاولتهم صرف هذه الألفاظ عن معانيها الظاهرة لايعنى أن أحمد ابن حنبل كان مشبها أو مجسما وكذلك الأشعرى حتى يتنافر مع الصورة العقلية الأخرى لمذهبه ، فان أحمد بن حنبل وكذلك الأشعرى لم يقل بان لله وجها ماديا ويداً محسوسة ولكنهما يقرران فى صراحة الإيمان بهذه الألفاظ وتلك الصفات مع التفويض فى مدلولها وتنزيه الله عن الصورة الحسية تنزيها قاطعا وعلى ذلك فالصورتان عقليتان لاشك ولذلك كان الأشعرى دائما يكرر قوله : له وجه وله يد ولكن بلا كيف ومعنى ذلك نفى الحسية قطعا وكل ماهنالك أن الأشعرى فى مبدأ تحوله كما قلت لجأ إلى رأى السلف فى هذه المشكلة وهو التفويض مع التنزيه فكان أقرب إلى الإمام أحمد والسلفيين من أمثاله وحين استعاد توازنه الفكرى وربما حين شاهد مبالغة الحنابلة فى التشبيه بعد موت الإمام أحمد وذلك بالإيمان بالنص على ظاهره من غير

تفويض ولا تنزيه رأى أن يكون صريحا أكثر فى تحديد مذهبه العقلى على عادة المتكلمين ولعل هذا هو السبب الذى حدا بابن حزم الظاهرى إلى كراهته كما حدا بالحنابلة المشبهة إلى أن يلعنوا اتباعه فان الأشعرى لم يترك عقيدة الإمام أحمد فى التنزيه ولكن اتباعه هم الذين تركوها فحصل الخلاف بينهم وبينه .

نقد الأشعرى لمنهج الحنابلة

يقول الأشعرى فى منهجه إن هناك جماعة جهلة (الحنابلة ؟) ممن ثقل عليهم النظر قد طعنوا فى من أراد تأييد الدين بالكلام وقالوا إن الحديث فى مثل الحركة و السكون والجوهر والعرض والجزء والطفرة إلى غير ذلك من الأبحاث الكلامية بدعة وضلالة ، مستدلين على ذلك بأنه لم يؤثر عن النبي وأصحابه شيء ذلك وهذا يعنى أنهم لم يعلموه أو علموه وسكتوا عنه وكلا الاحتمالين يدل على أن الحديث فى ذلك شر لأنه لو كان خيرا ماجاز للنبي وصحابته أن يجهلوه أو أن يسكتوا عنه مع علمهم به لأن الجهل بالنافع أو السكوت عنه لايليق بالنبي وأصحابه وخاصة فيما يتعلق بأصول الدين والشريعة .

ثم يقول الأشعرى مجيبا عن ذلك سائلا لهم ولم قلتم إن البحث فى ذلك بدعة وضلالة مع أن النبي لم يقل إن من بحث فى مثل هذا فهو مبتدع ضال واذن فقد قلتم مالم يقله رسول الله صلى الله عليه وسلم وحكمتم بشيء لم يحكم به فيلزمكم تبعا لتعليلكم أن تكونوا مبتدعة ضلالا ؛ وأيضا لم قلتم إن القرآن كلام الله غير مخلوق مع أن النبي لم يثبت عنه فى السنة الصحيحة مثل هذا القول واذن فقد تكلمتم فى شيء من أصول الدين بمالم يثبت أن النبي قد تكلم به فهل انتم مبتدعة ضلال ؟ .

ثم يتساءل الأشعرى قائلا : وهل صحيح أن كل بحث حول أمر لم يبحثه رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتبر بدعة وضلالة ؟ لو كان الأمر كذلك للزم أن يكون الصحابة كلهم وكذلك التابعون على كثير من الضلال لانهم قد بحثوا فى أشياء لها تعلق بالدين من جهه التشريع لم يرد فيها نص عن الرسول الكريم فقد بحثوا لفظ البائن والحرام فى الطلاق مثلا كما بحثوا مسائل العول والجدات فى علم الفرائض والدليل على عدم ورود نص فيها وقوع الخلاف بين الصحابة فى الحكم عليها ولو كان هناك نص ماوقع الاختلاف ، وكذلك فعل التابعون أيضا كمالك والثورى وغيرهم ممن تجمعون على احترامهم فى مسائل الدور والوصايا والعتق وغيرها من المسائل التى لم يرد فيها نصوص من الشريعة ، وكل مافعلوه هو أنهم قاسوا مايجهلون على مايعرفون من الأصول ليستنبطوا أحكامها وقد تم لهم ماأرادوا ، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا تحرمون علينا أن ندرس المسائل التى تتعلق بأصول الدين أيضا كى نردها إلى الأصول المتفق عليها من (العقل والحس والبديهة)[1] .

---

(١) استحسان الخوض فى علم الكلام للأشعرى صفحة ٤ حيدر آباد ٣٢٣ هجرية وقد اثار الشك فى نسبتها إلى الأشعرى المستشرق الأمريكى كلاين (انظر مقدمته لترجمة كتاب الابانة ص ٢٩) وهو فى رأيى مخطىء لوجود اتفاق حتى فى التعبير بينها وبين كتب الأشعرى الأخرى ككتاب اللمع انظر ص ٧ من الكتاب المذكور .

هذا ليس يعني أنني — الأشعري — أسلّم بأن رسول الله وأصحابه لم يكونوا على علم بهذه الأبحاث التي تعترضون عليها فاننا نستطيع أن نقول إن النبي كان يعلمها تفصيلا أو اجمالا ولكن لم تحدث في عهده وقائع معينة أو شبه مخصوصة مما اثاره خصوم الدين في عهدنا فلم يتحدث فيها مفصلة واكتفى بأصولها — أي هذه الأشياء التي نعتمد عليها في الرد — الموجودة في الكتاب والسنة وترك للعلماء فضل استنباط الردود المفصلة على المشاكل المعينة عند حصولها . والأمثلة في ذلك كثيرة .

فحينما قال الحبر السمين لرسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما أنزل الله على بشر من شيء » ملوحا بذلك إلى انكار نبوة محمد واتهامه بالكذب قال القرآن في الرد عليه : « قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى » هذا يعني أن القرآن قد الزم الحبر بما يعترف بصحته وهذا هو اصلنا في الزام الخصوم بما يسلمون به .

وحين جاء المشركون إلى النبي صلى الله عليه وسلم قائلين حين نزل عليهم قوله تعالى : « إنكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم » اذن يامحمد فعيسى وعزير والملائكة في النار لأنهم معبودون ؟ قال النبي الكريم في اجابتهم لا لأن الله تعالى قد قال : « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون » . وهذا يعني أن النبي لم يسكت عن استدراك مغالطة الخصم والرد عليه وضرورة ملاحظة الآيات كلها قبل الاعتراض وهذا أصل من أصولنا .

ثم انظر إلى قول ابراهيم عليه السلام حين رأى الكوكب : « هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين » أليس فى هذا دليل على جواز النظر والاستدلال الذى « ينكره المنكرون وينحرف عنه المنحرفون »[1] وذلك لأن ابراهيم قد أعطى القمر حكم الكوكب فى أنه لايجوز أن يكون واحد منهما إلها لاجتماعهما فى الأفول والانتقال واستدل بالحركة والسكون وكذلك الانتقال والأفول على أن كلا من الكوكب والقمر والشمس لايصح أن يكون إلها لأنه متغير والإله يجب أن يكون خالياً من هذه التغيرات التى تدل على حدوثه .

وهذا بعينه هو الدليل الذى نسوقه للبرهنة على حدوث العالم .

ثم انظروا إلى قول الله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » للتدليل على وحدانيته وراجعوا ما قرره المتكلمون فى الاستدلال على هذه الحقيقة فانكم ستجدون أن أغلب براهينهم من التمانع والتغالب راجع إلى هذه الآية ومايشبهها من الآيات .

وليس الأمر فى القرآن قاصراً على ذلك ؛ استمعوا إذا شئتم إلى قول الله تعالى فى تصوير شبهة من يعترف بالخلق وينكر البعث مع

---

(١) كتاب اللمع للأشعرى ص ٧ .

الرد عليها : « قال من يحيي العظام وهي رميم . قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » فيجعل الإعادة كالبدء لأنها فى معناها . وحين حكموا باستحالة ذلك لأن الحياة حارة والتراب المتخلف من الأجسام بارد يابس فكيف يجوز الجمع بين الحياة والتراب قال القرآن فى الرد عليهم . « هو الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً » فيجعل خروج النار على حرها ويبسها من الشجر الأخضر على رطوبته ونداوته دليلا على جواز ما حكموا باستحالته .

وإذا لم يكن هذا قياساً ونظراً واستدلالا فأى شئ هو ؟ .

وليس ذلك فحسب بل إن القرآن ليشير إلى بطلان هذه الآراء الفلسفية الضالة التى انتشرت فى البيئة الإسلامية والدليل على ذلك قوله تعالى : « وكل شئ أحصيناه فى إمام مبين » فان فى ذلك إبطالا لقول من يقول بأن الجزء يتجزأ إلى ما لا نهاية لأنه لو كان هذا القول صحيحاً لما أمكن إحصاء أى شئ مع تصريح القرآن باحصاء كل شئ . ثم ذلك الحديث الذى ورد عن رسول الله وفيه يعترض أعرابى على النبي عليه السلام حين قال : « لاعدوى ولا طيرة » بقوله : « ما بال الابل كأنها الظباء تدخل فى الجربى فتجرب » فقال له الرسول الكريم : «فمن أعدى الأول » أليس فى تلك الاجابة ما يصلح رداً على الدهرية القائلين بأنه ما من حركة إلا وقبلها حركة إلى ما لا نهاية .

إن القرآن والسنة لم يهملا العقل ولم يحرما النظر والاستدلال وإذن فاستعمال العقل فى فهم الشرع وتأييده ليس ضلالة كما يفهم هؤلاء الجهلة الكسالى ولكنه واجب يجب أن يؤدى .

نقده للمعتزلة :

ولكن ما النتيجة إذا تابعنا العقل إلى نهايته كما تفعل المعتزلة ؟ .

إنه يحسن بنا أن نستعرض ما استلزمه منهجهم العقلى المغالى من نتائج .

لقد أدى ذلك فى رأيهم إلى نفى الصفات عن الله فليس لله علم ولاقدرة مع أن ذلك مخالف للبداهة من جهة ، ويؤدى إلى نفى كونه عالما قادرا من ناحية أخرى ، لأن كونه عالما قادراً معلل فى العقل بأن له علماً وقدرة فاذا انتفيا كما يقول المعتزلة انتفى كونه عالماً قادراً ، لأن انتفاء الأصل والعلة يؤدى إلى انتفاء المعلول قطعاً وقد أداهم ذلك إلى وضع الله فى صورة[1] مجردة لايستطيع العقل أن يتصور وجودها . على أنهم قالوا أيضاً إن الله لايريد الشر مع أنه موجود فى العالم بل وغالب فيه ، ومعنى ذلك أن الله لايريد أغلب مايقع فى ملكه من أفعال وهذا يستلزم أن يكون موصوفاً إما بالضعف فلا يستطيع أن يحول بين الشر وبين الوجود والغلبة ، وإما بالغفلة فهو لايدرى مايقع فى ملكه [2].

---

(١) راجع تلك الصورة فى ص ٤٣ ، ٤٤ من هذا الكتاب .

(٢) كتاب اللمع ص ٣٤

وإذا كان الناس باسم العقل عند المعتزلة هم الخالقون لأعمالهم خيراً كانت تلك الأعمال أم شراً فمعنى ذلك أن الله تعالى قد شاركه فى أخص صفاته وهى الخلق[1] ملايين الشركاء من البشر الذين يعتبرون فى هذه الصفة أقدر منه لأنه لا يخلق إلا الخير وهم يخلقون النوعين ولذلك كان مذهب المعتزلة فى رأى — الأشعرى — شراً من مذهب[2] المجوس الذين جعلوا له شريكا واحداً هو الشيطان ولم يجعلوه أوسع اختصاصاً من الخالق لأنه لا يخلق الا الشر فى رأيهم ، ومن ناحية أخرى فان الله فى رأى المعتزلة لا يملك الخيار حتى فى دائرة الخير من أعماله المخصصة له منهم بل واجبه أن يفعل الصلاح والأصلح حتما ومن واجبه أن يضع الطائعين فى الجنة وأن يقذف بالعصاة إلى النار من غير استثناء كما أن من واجبه أن يلطف بعباده فينصب الآيات الدالة على وجوده ويرسل الرسل وينزل الكتب التى تساعد على الهداية ويجب عليه أيضاً وإلا لم يكن إلهاً أن يعوض الناس عن آلامهم فأى إله هذا الذى لا يملك صفة ولا خيارا بل يعيش محدوداً فى نطاق خاص من الأعمال قد حددته له عقول المعتزلة ومنهجهم .

فاذا تركنا ذلك إلى القرآن الذى هو كلام الله فما ذا قالت المعتزلة فيه إنهم تبعاً لمنهجهم قد حكموا بحدوثه لفظاً ومعنى وأحالوا أن يكون

(١) الشهرستانى الملل والنحل جزء ١ صفحة ١٢٨ .

(٢) الإبانة للأشعرى صفحة ٨ .

صفة لله تعالى فجعلوه مشابها فى الخلق والحدوث لجميع الأشياء الحادثة التى تنقصها القداسة بل وتنقصها الطهارة أحياناً ولم يكتفوا بذلك بل لجأوا إلى نصوصه فأولوا منها كثيراً من الآيات التى تتعارض مع آرائهم العقلية فأفسدوا معناه وذهبوا بحرمته وجعلوه تابعا لا فيصلا فى أوهامهم التى اعتنقوها باسم المنهج العقلى .

ثم ألم ينكر المعتزلة الرؤية باسم العقل فسلبوا بذلك المؤمن أسمى ما يطمع فيه فى الآخرة وهو رؤية خالقه الذى عبده على غيبة منه منذ سنين طويلة انتظاراً لهذه اللحظة السعيدة التى يشرق فيها بطلعته على المخلصين من عباده ، ولم يكتفوا بالإنكار ويلتزموا الأدب مع حديث رسول الله وما ورد فى الكتاب العزيز الذى جاء به بل أولوا الآيات وأنكروا السنة وهى صريحة وصحيحة ففتحوا بذلك بابا للشكاك وأعداء الدين يستطيعون أن يدخلوا منه بعد أن فتحه المعتزلة للطعن فى الدين وإنكار أحد أصليه وهو السنة المطهرة ؛ بل وأنكروا الشفاعة أيضا وحكموا ظالمين بأن من أنفق حياته فى الطاعة ثم ارتكب لأمر ما كبيرة ثم مات بعد ذلك من غير توبة فهو خالد فى النار مع المشركين من خلق الله وليس له أمل فى عفو أو مغفرة لأن الله لا يملك أن يعفوا عنه ناسين أو متناسين ان الإنسان إنسان له ضعفه وفيه عيوبه وأنه من الرحمة أو من العدالة أن نجيز أن مثل هذا العبد الذى فعل كثيراً من الخير

إلى جانب خطئه قد يرحمه الله ويعفو عنه . وألم ينكر بعض[١] المعتزلة دوام الجنة والنار وفيم المجهود والمشقة وحبس النفس على الطاعة والصبر عن المعصية إذن مع أن دليل الخلود والأبدية قائم ولكن ذلك ليس بغريب على المعتزلة الذين أجمعوا[٢] على انكار عذاب القبر كما أنكروا الحوض تبعاً لتحللهم من الالتزام بالسنة وتأويلهم ما ورد فى القرآن عن ذلك مع هدمهم القياس فى الأمور الفرعية وإبطالهم حجية الإجماع مما يؤدى إلى إبطال قاعدة من قواعد التشريع الأساسية .

ثم ألم يهاجم المعتزلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رغم توصية الرسول بهم خيراً ورغم أنهم قد بذلوا من أنفسهم وأموالهم مايرفع منزلتهم ويكف ألسنة السفهاء عنهم فحكموا عليهم بالفسق وكفروا كثيراً منهم حتى أبا موسى جد الأشعرى نفسه مع حب رسول الله له .

وألم يكفر المعتزلة بعضهم بعضاً ؟ راجع[٣] إن شئت الفرق بين الفرق للبغدادى فانك واجد أن أكثرهم قد حكم على أكثرهم بالكفر والفسوق تبعاً لمسائل خاصة قد اختلفوا عليها .

---

(١) البغدادى فى كتاب الفرق بين الفرق صفحة ١٠٢ ينسب ذلك إلى أبى الهذيل .

(٢) الإبانة صفحة ٧٠ .

(٣) صفحة ٢١ ، ١٧٧ .

وأخيراً هل نجح المذهب العقلى أو مذهب الاعتزال فى اصلاح النفوس وتطهير القلوب وحمل الناس على العمل الصالح !!

إن الإجابة على ذلك تجدها فى سلوك المعتزلة أنفسهم فان كثيراً منهم كانوا فسقة(١) لايتورعون حتى عن التظاهر بفسقهم وهذه حقيقة نفسية لأن الجدل العقلى إذا أدى إلى نضوج العقل من ناحية فإنه يميت العاطفة من ناحية أخرى والسلوك الطيب فى الحياة أثر من آثار القلوب العامرة بالعواطف النبيلة وليس أثراً من آثار العقول الكبيرة المملوءة بالأفكار والفلسفة . وإذن فمتابعة العقل كما فعل المعتزلة يعتبر خطأ وخطراً أيضاً بل ربما كان أشد خطورة من التزام الحرفية والوقوف عند النص واحترام مصادر الدين الأساسية .

وإذن فماذا نصنع ؟ وللإجابة على هذا يبرز الأشعرى بمنهجه الذى تعتمد عليه عظمته ومكانته فى تاريخ الفكر وهو المزاوجة بين النص والعقل أو كما أشرت إلى ذلك سابقاً هو محاولة إدراك النص فى ضوء العقل أو السير وراء العقل فى حدود من الشرع لأن العقل إذا ترك وشأنه اتبع هواه ولكنه بالشرع يتبع هداه وفرق بين الهوى المضل وبين الهدى الذى يعصم من الزلل والعثار .

* * *

---

(١) انظر فى ذلك تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة صفحة ٣١ والبغدادى المصدر السابق صفحة ١٧٧ .

الله موجود والعالم حادث

يقول الأشعرى فى تقرير مذهبه : إذا لم يكن من المعقول أن يتحول القطن إلى ثوب منسوج من تلقاء نفسه والمدر إلى آجر ثم إلى بيت شامخ من غير بان ولا صانع فليس من المعقول أن ينتقل الإنسان فى أدوار حياته المختلفة بذاته والدليل على ذلك أنه وهو فى غاية كماله الجسمى والعقلى لايستطيع أن يخلق لنفسه حاسة ولا أن يضيف إلى جسمه عضواً جديداً فكيف وهو فى حال النطفة يستطيع أن يتحول بذاته إلى مضغة ثم إلى لحم ودم ثم يصير بعد ذلك بشراً سوياً ، وإذن فلابد من القول بأن كائنا آخرَ هو الذى نقله من حال إلى حال ودبره على ما هو عليه . وما يقال بالنسبة للانسان يقال بالنسبة لغيره من الكائنات وإذن فالعالم بأسره فى حاجة إلى من يدبره ويسير به إلى الغاية من وجوده .

ولكن ألا يجوز أن تكون النطفة قديمة ليست بحاجة إلى خالق وإيجاد ؟ .

يجيب الأشعرى على هذا التساؤل قائلا إن ذلك محال لأن النطفة تقبل الانتقال والتغير ويطرأ عليها سمات الحدوث بل هى لاتخلو من تلك السمات أصلا ومالم يسبق المحدث يكون محدثا مصنوعا . ومايقال فى النطفة يقال فى غيرها من الأجسام لأنها لاتخلو كذلك من الانتقال

والتغير أو[1] جواز طريان الانتقال والتغير وما كان كذلك فهو محدث وإذن فالعالم بجميع أجزائه محدث ويستتبع ذلك إلى جانب احتياجه إلى ناقل ومدبر أن يحتاج إلى موجد يوجده من العدم وهذا الناقل والمدبر والموجد هو الله سبحانه وتعالى .

اعتراضات وأجوبة :

ولكن الأشعرى يقرر فى كتبه أن الحى إذا لم يكن متصفا بشئ يمكن اتصافه به لابد أن يكون متصفا بنقيضه فاذا لم يكن الله فاعلا فى الأزل وجب أن يكون موصوفا بضد من أضداد الفعل كالعجز أو الترك وهذا يستلزم أن يكون العجز أو الترك قديما وما ثبت قدمه استحال عدمه فيكون عدم العجز أو ارتفاع الترك بعد ذلك مستحيلا فيستحيل بذلك وجود العالم مع أنه موجود وإذن فلابد من القول بأن الله فاعل أزلا وهذا يستلزم أن يكون العالم قديما على الأقل زمنا وهذا ينافى قوله بأنه محدث . وهذا هو اقوى برهان اعتمد عليه القائلون بالقدم من فلاسفة الإسلام وغيره فيما بعد .

يحاول الأشعرى الإجابة على هذا السؤال قائلا كان الله فى الأزل غير فاعل والعالم محدث ولا يستلزم ذلك أن يكون الله موصوفا بضد من اضداد الفعل ازلا لأنه ليس للفعل ضد ليس بفعل حتى « يجب بنفى :

---

(١) نهاية الاقدام للشهرستانى صفحة ١١ اكسفورد سنة ١٩٣٤ م .

الفعل عن الفاعل — فى الأزل — وجود ضده . لأن الموجود إذا لم يكن فعلا كان قديما والقديم لايضاد المحدثات[1] » ولا يجب أن يكون الله عاجزا فى الأزل أو تاركا وغير راغب إذا لم يكن فاعلا لأن العجز لايضاد الفعل بل القدرة بدليل أن الله يخلق فينا الحركة مع العجز عنها فلو كان الفعل للحركة مضادا للعجز عنها ما استطاع الله أن يخلقها فينا بدليل أن الله لايستطيع أن يخلق فينا العلم مع الموت لأن الموت ضد العلم وإذا لم يكن العجز ضدا للفعل لم يجب بنفى الفعل فى الأزل ثبوت العجز أزلا ، وكذلك لايلزم أن يكون تاركا للخلق وغير راغب فيه لأن الترك للشئ والرغبة عنه معناها فعل ضده والله فى الأزل لم يفعل شيئا واذن فالبارى تعالى «لم يزل غير فاعل لشئ أصلا . ولم يجب بنفى الفعل عنه فى أزله عجز ولا ترك[2] » .

ولكن ذلك يعنى أنه لم يكن متفضلا أزلا مع قدرته على التفضل وهذا يؤدى إلى كونه بخيلا ازلا لأنه قد حبس التفضل أزلا وهو قادر عليه وهنا يقول الأشعرى مجيبا : « التفضل هو ما للمتفضل أن يتفضل به وله ألا يتفضل به والبخل إنما يجب بمنع مستحق استحق على من بخل » والله سبحانه لا يجب عليه شئ فله أن يفعل وله ألا يفعل من غير أن يؤدى عدم الفعل إلى الاتصاف بكونه بخيلا .

---

(١) اللمع صفحة ٢٣ .

(٢) اللمع صفحة ٢٤ .

ولكنه بذلك لايكون عادلا فى الازل لأنه لم يخلق العدل أزلا بل جائرا أو عاجزا لأن نفى الشئ يستلزم إثبات ماينافيه. ولكن الأشعرى يحاول فى براعة أن يثبت أن الجور وكذلك العجز ليس أحدهما بمناف للعدل . أما بالنسبة للعجز فواضح لأنه ما من جنس من اجناس العدل الا ويجوز أن يخلقه الله فينا مع العجز فلو كان العجز والعدل متنافيان ما اجتمعا وأما بالنسبة للجور فواضح أيضا لأن الإنسان مناقد لايكون عادلا إذا لم يكن قد كسب عدلا ولا فعله وفى الوقت نفسه لا يقال لنه جائر وإذن فقد نفينا العدل ولم نثبت الجور واذن فنفى العدل عن البارى أزلا لايستلزم حتما إثبات الجور له . وأيضا فقد يكون العدل من جنس الجور فى بعض الأحيان وذلك لأن الإنسان منا « قد يكون عادلا بالكون فى المكان إذا أمره الله تعالى أن يكون فيه ويكون فى وقت آخر جائرا بالكون فيه إذا نهاه الله تعالى عن الكون فيه » وليس من شك فى أن الكون فى المكان أولا من جنس الكون فى المكان ثانيا وما دام ذلك كذلك فالجور ليس منافيا للعدل لأن المتنافيين لايكونان من جنس واحد . وإذن فالله غير فاعل فى الأزل ولايترتب على ذلك محال أصلا . وإذن فالعالم فى نظر الأشعرى حادث ذاتا وزمانا ، وقد استغل الأشعرى فكرة الحدوث هذه وفكرة النظام لإثبات جميع صفات الله تعالى .

يقول الأشعرى إذا كان العالم حادثا وكان الله هو المحدث له فيجب أن يكون الخالق قديما والا لاحتاج إلى محدث ويتسلسل كما يجب أن

يكون غير مشابه للحوادث لأنه لو كان مشبها لها لكان حكمه فى الحدوث حكمها فهو ليس بجسم ولا يصح أن نطلق عليه لفظ (جسم) لأننا إن قصدنا من لفظة (جسم) ما نقصده من الأجسام الموجودة بيننا من أنه طويل عميق عريض مجتمع فذلك باطل لأن الله ليس مركبا بل شيئا واحدا والشئ الواحد لايكون مجتمعا « لأن أقل قليل الاجتماع لايكون إلا من شيئين[1] » وأن قصدنا من لفظة (جسم) معنى غير هذا المعنى فلا يصح اطلاقه على الله أيضا لأنه لايصح أن نطلق عليه اسما « لم يسم به نفسه ولا سماه به رسوله ولا أجمع المسلمون عليه ولاعلى معناه[2] » وإذن فتنزيه الله عن المشابهة والقول ببساطته والبعد به حتى عن مجرد اطلاق اسم الجسم عليه وإن لم نرد به ماتركب من أجزاء من صميم المذهب الأشعرى وإذن فالصورة العقلية التنزيهية التى رواها الجوينى عنه كانت صورة صحيحة اعتمد فيها الجوينى على ماهو صريح وقاطع فى كتابات الأشعرى نفسه .

صفات الخالق من فكرة الحدوث والغائية :

والقول بالحدوث فى رأى الأشعرى لايؤدى إلى ذلك فحسب بل يؤدى إلى ضرورة وصف الله بالحياة والقدرة لأن العجزة والموتى لايخلقون شيئا ، بل وإلى كونه مريدا أيضا لأن الخلق من عدم يتطلب اختيارا من الفاعل لأنه لابد قبل تعلق قدرته بالحادث أن يختار وأن

---

(١) اللمع للأشعرى صفحة ٨ .   (٢) اللمع صفحة ٨ .

بحدد الوجه الذى يكون عليه الخلق من بين الوجوه الممكنة للايجاد بل ويستلزم فكرة الحدوث أيضا أن يكون الله سميعا وبصيرا ومتكلما لأنه لو لم يكن موصوفا بشئ من هذه الصفات لكان موصوفا بماينافيه من الآفات التى تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات أو الكلام والآفة تدل على حدوث من جازت عليه والحدوث ينافى القدم الثابت للذات . واذن ففكرة الحدوث قد استلزمت فى رأيه القول بأن الله موجود وقديم وغير مشابه للحوادث وبسيط غير مركب وباق إلى الأبد أيضا لأن ماثبت قدمه استحال عدمه كما استلزمت أيضا القول بأنه حى قادر مريد وليس ذلك فحسب بل استلزمت كذلك أن يكون سميعاً وبصيراً ومتكلما .

فاذا انتقلنا إلى فكرة النظام والغائية المتمثلة فى الكون فاننا نجد الأشعرى قد استغلها فى إثبات أن الله واحد بمعنى عدم التعدد وفى إثبات أنه عالم أيضا فهو يقول : لايمكن أن يكون الخالق متعدداً لأن الاثنين مثلا « لا يجرى تدبيرهما على نظام ولا يتسق على أحكام ولابد أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما »[1] والعاجز لايكون إلها وإذن فيجب أن يكون الإله واحداً بل وعالماً لأن الأفعال المحكمة لاتصدر إلا من عالم فان من لايحسن دقائق الصنعة ويعلمها لايستطيع فعلها والعالم مشحون بآثار الصنعة الحكيمة والله هوالفاعل لها ، وإذن فهو عالم بها .

---

(١) كتاب اللمع صفحة ٤ ، ٥ .

وبكيفية خلقها ولو جاز أن يكون جاهلا لجاز أن تكون جميع الصنائع والتدبيرات قد صدرت عن الخلق وهم يجهلون وذلك بين الاستحالة . وإذن فالمنهج العقلي الذى اصطنعه الأشعرى قد أدى إلى وصف الله بالصفات الآتية : موجود . قديم . باق . غير مشابه للحوادث . واحد بمعنى أنه بسيط وغير متعدد قادر . مريد . عالم . حى . سميع . بصير . متكلم . وهذا بعينه هو ماقرره القرآن للخالق من صفاتٍ أشار إلى دلائلها فى أغلب الأحوال فالقرآن يشير إلى حاجة الناس عقلا إلى خالق ومدبر فيقول : « أفرأيتم ماتمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون » وهذا معناه نفى القرآن أن يكون الإنسان هو الخالق لنطفته بدليل أنه يريد من النطفة تارة أن تكون ذكراً فتجئ أنثى وتارة يريدها أنثى فتجئ ذكراً ولو كان هو الخالق لجاءت على وفق مراده ضرورة أن المخلوق إنما يتبع فى نوع وجوده مراد خالقه والقرآن نفسه يشير إلى دليل التوحيد الذى ذكرناه آنفا بقوله : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » كما يشير إلى نفى المماثلة بقوله : « ليس كمثله شئ » وإلى دليل العلم بقوله : « ألا يعلم من خلق » وهكذا ومعنى ذلك أن العقل محوط بالشرع قد وصل إلى مايمكن أن يصل اليه الإنسان من الشرع إذا فهمه فى ضوء العقل وإذن فمن الواجب لفهم أصول الدين أن نستعمل العقل والنص معا وهذا هو منهجه الذى قررناه سابقا .

والأشعرى بهذا القسم من مذهبه لايخالف المعتزلة لأنهم يقولون بما فيه وأن وجد خلاف بينهم وبينه فى ذلك فقد يعود إلى تفسير المدلول

أو طريقة الإثبات وإنما يخالف به الفلاسفة الذين يقولون بقدم العالم والدهرية المنكرين للخالق والثنوية القائلين بالتعدد والمشبهة النافين للتنزيه .

* * *

ولكن الأشعرى لايلبث أن يختلف مع المعتزلة بعد ذلك فهو يسلم معهم أن وصف واحد وقديم ومخالف للحوادث مثلا لايتطلب فى الخالق أمراً زائدا على ذاته يكون منشأ له لأن هذه الصفات سلبية فلا تتطلب أمراً وجوديا فمعنى قولنا واحد أنه لاشريك له ومعنى قولنا قديم أنهلا أول له وهكذا ، ولكن الأوصاف الإيجابية فى رأيه كوصف عالم وقادر مثلا تتطلب فى رأيه خلافا للمعتزلة أن يكون البارى موصوفا بالعلم والقدرة وهكذا على معنى أنها صفات وجودية زائدة على ذاته : والأشعرى يدعى فى ذلك البداهة تارة ويقيم الدليل تارة أخرى فيقول : إن معنى العالم عندى بداهة من له علم فان « من لم يعلم لزيد علما لم يعلمه عالما » وإذا كان وصف عالم مثلا معللا فى الشاهد بأن له علما فيجب أن يكون الأمر فى الغائب كذلك لأن هذا تعليل عقلى والتعليل العقلى لايختلف شاهداً وغائباً [1]. ويقول مدللا أيضا إذا كان الله عالما كما تسلم المعتزلة ، فاما أن يكون عالما بنفسه أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه ولا جائز عقلا أن يكون عالما بنفسه وإلا صار العلم

---

(١) الشهرستانى الملل والنحل جزء ١ صفحة ١٢٨ .

عالما والعالم علما والذات بمعنى الصفات وإذن فهو عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه بل أمراً زائداً[1] على ذاته وما يثبت فى العلم يجب أن يثبت فى سائر الصفات لجريان هذا الدليل فيها . والأشعرى لاينسى أن يقدم فى ذلك دليله من الشرع أيضا احتراما لمنهجه فيقول : قال الله تعالى : « أنزله بعلمه » وقال جل ذكره : « وما تحمل من أنثى ولاتضع إلا بعلمه » فأثبت العلم لنفسه . وقال تعالى : « أو لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة » فأثبت القوة لذاته وإذن فالعقل والنقل قد اتفقا على إثبات تلك الصفات له :

وليست هذه الصفات فى رأيه وجودية فقط بل هى أزلية أيضا لأن الارادة مثلا إذا لم تكن قديمة بل حادثة فاما أن يحدثها الله فى ذاته وهو محال لأنه ليس بمحل للحوادث وأما أن يحدثها فى غيره وهو محال أيضا لأن ذلك يستلزم أن يكون هذا المحل مريدا بارادة الله تعالى . بقى بعد ذلك من الاحتمالات العقلية أن يخلقها الله مستقلة وقائمة بذاتها وهذا الفرض أشد الفروض استحالة لأنها صفة والصفة لاتقوم بنفسها وإذا بطلت هذه الاحتمالات التى لاتخلو الارادة منها إذا كانت حادثة وجب أن تكون قديمة . بل يجب لنفس هذا الدليل أن نقول بقدم الصفات الإيجابية كلها لجريان هذا الدليل فيها .

ولكن إذا كانت هذه الصفات وجودية وقديمة وهى متغايرة فى ذاتها ومغايرة للذات فمعنى ذلك القول بتعدد القدماء وهو باطل لمنافاته

---

(١) اللمع للأشعرى صفحة ١٢ .

صفة الوحدانية الثابتة لله تعالى نصا وعقلا وهذا هو اعتراض واصل ابن عطاء رأس المعتزلة كما أشرنا إلى ذلك سابقا . يقول الأشعرى مجيبا : إن تعدد القدماء فى ذاته لاينا فى الوحدة الواجبة لله بالشرع والعقل وإنما ماينافيها هو تعدد القدماء المتغايرة ولاتغاير هنا بين الله وصفاته ولا بين الصفات بعضها مع بعض « فإن معنى الغيرية[١] جواز مفارقة أحد الشيئين للآخر على وجه من الوجوه » . ولما كان الله أزليا بل وأبديا وصفاته كذلك فإنه لايتصور انفصال بين الذات والصفة ضرورة اتصافها بها فى جميع الأوقات كما لا يتصور انفصال بين الصفات بعضها مع بعض ضرورة اجتماعها معاً أزلا وأبداً فى ذات الله تعالى وهى أزلية أبدية . ولذلك كانت هذه الصفات لايصح وصفها بأنها هى هو وإلا لعدنا إلى رأى المعتزلة ولا أنها غيره وإلا لسلمنا باعتراضهم .

(١) اللمع للأشعرى ص ١٧ وقد أنكر ورود هذا التعريف عن الأشعرى الإمام محمد عبده فى حاشيته على العقائد العضدية ص ٩٩ مرجحا أنه من مبتدعات الأصحاب فى توجيه قوله انها أى الصفات لاعينه ولاغيره وقد علمت الآن مافيه لأن هذا التعريف يقينا بقلم الأشعرى نفسه وهو موجود فى كتاب اللمع فى الصفحة المذكورة .

القدرة عامة

والأشعرى لاينسى كذلك أن يعطى بعض الصفات شيئاً من الأهمية الخاصة فهو يتحدث عن قدرة الله تعالى قائلا إن كل شئ فى العالم حتى أفعال الإنسان الإرادية إنما هو مخلوق بها ولادخل لغيرها فى إيجاده ولأن المعتزلة قد عارضوا فى الفعل الاختيارى وقالوا إنه مخلوق بقدرة العبد نرى الأشعرى يحاول أن ينفى ذلك مبرهناً على فساده بقوله إن جميع الأفعال تحتاج إلى فاعل يفعلها وهو عالم بحقيقتها وإذا جاز أن يوجد الفعل من غير فاعل يعلم حقيقته جاز أن يوجد من غير فاعل أصلا ، وإذا كان ذلك محالا لأن الفعل لابد له من فاعل فكذلك يعتبر محالا أن يصدر الفعل على يد فاعل لايدرك كنهه إدراكا صحيحا والعبد لايدرك حقيقة ما يجرى على يديه من أفعال وإذن فليس هو الخالق لها . والدليل على ذلك أن الكافر يفعل الكفر معتقداً صحته وحسنه مع فساده وقبحه وإذن فالكافر ليس هو الفاعل للكفر بل لابد أن يكون فاعله شيئاً آخر مخالفاً له وهذا الآخر لايمكن أن يكون جسما طبيعيا « لأن الأجسام لايجوز أن تفعل فى غيرها شيئا » وإذا لم يكن الفاعل جسما طبيعيا كما أنه ليس الكافر الذى جرى على يديه الكفر فلابد أن يكون « محدث ذلك هو الله تعالى »[1] الذى قصد

(١) نهاية الاقدام للشهرستانى ص ٦٨ واللمع ص ٥٨ .

خلقه وهو مدركه على ذاته وحقيقته وكذلك جميع الأفعال التى تجرى على يد الإنسان .

وأيضا فلماذا يفرق المعتزلة بين أفعال الإنسان الاضطرارية وأفعاله الاختيارية فى الخلق فيجعلون الأولى من فعل الله والثانية من فعل الإنسان إن كان ذلك بسبب أن الأفعال الاضطرارية محتاجة إلى الزمان والمكان فكذلك الأفعال الاختيارية . وإن كانت هذه التفرقة راجعة إلى أن الأفعال الاضطرارية حادثة فلذلك كانت مخلوقة بقدرة الله تعالى فالأفعال الاختيارية كذلك حادثة فلم لاتكون مخلوقة بقدرته جل شأنه هى الأخرى ؟

ربما يقول المعتزلة ولكن هناك فرقا آخر وذلك أن العباد لايستطيعون خلق الأفعال الاضطرارية لأنها تقع معجوزاً عنها على حين أنهم يستطيعون خلق الأفعال الاختيارية ولذلك صح القول بأنهم الخالقون لها . ولكن هذا الفرق أيضا لايصلح مبرراً لهذه التفرقة فى الخلق لأنه لو كان ما وقع مقدوراً لغير الله يخرج من أن يكون مخلوقا له فإنه يجوز أن يكون الله تعالى قد أقدر بعض ملائكته على خلق هذه الأنواع التى عجز الناس عنها وهى الأفعال الاضطرارية وإذن فلا دليل على خلقها أيضا وأيضا فإن العجز عن الفعل فى حالة الاضطرار ليس بأولى من القدرة فى حالة الاختيار فى الدلالة على أن الله هو الخالق بل ربما كان العكس هو الصحيح لأن ما خلق الله فينا القدرة عليه فهو عليه أقدر كما أن ما خلق فينا العلم به فهو به أعلم ونتيجة ذلك .

كله أن الله هو الفاعل لجميع الأشياء « لا إله إلا هو خالق كل شئ » بما فيها أفعال الإنسان كلها خيراً كانت أم شراً وضرورة كانت أم اختياراً ولكنه يخلق الشر شراً لغيره لا له ولا يصير بهذا الخلق شريراً بل الشرير هو ذلك الذى خلق الشر له وقام به ومما يقرب ذلك أن حركة الاضطرار مثلا مخلوقة لله تعالى ولكنه مع ذلك لايتصف بها بل المتصف بها على الحقيقة هو من حلت به الحركة وخلقت من أجله وهو المتحرك بها .

والأشعرى يرى أن الله له أن يفعل مايشاء مثل تعذيب الأطفال فى الآخرة وهو عادل إن فعله وكذلك له أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب الكبير من غير اعتراض عليه « ولا يقبح منه أن يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان » « لأنه المالك القاهر الذى ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا آمر [1] » ولا يقبح منه ذلك لو فعله لأن الشىء إنما يقبح منا لأننا نتجاوز به مارسم لنا ونأتى ما لاحق لنا فى إتيانه وليس هناك من رسم له الرسوم وحد له الحدود حتى نحكم بقبح أعماله إذا تجاوزها ، وقبح الأشياء وحسنها راجع إليه هو فلو حسن الكذب لكان حسنا ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض ولكنا مع ذلك لا نجوز عليه الكذب ولكن ليس لقبحه بل لأنه يستحيل عليه الكذب . ولا يجوز أن يوصف بالقدرة على أن يكذب ، كما لا يجوز وصفه بالقدرة على أن يجهل أو يتحرك .

---

(١) اللمع صفحة ١١٣ .

وهذا يعنى فى مذهب الأشعرى أن الحسن والقبح فى الأشياء ليس ذاتيا كما تقول المعتزلة بل شرعيا يعود إلى وصف الله له بالحسن أو القبح فمهمة الشرع هى الإثبات لا الإخبار ويجوز أن تتغير صفات الأشياء حسنا وقبحا تبعا لمشيئة الله تعالى . ولذلك يرى الأشعرى أن فعل الصلاح والأصلح وكذلك اللطف والعوض عن الآلام ليس بواجب على الله وهذا لا يستدعى أن يكون الله بخيلا لأن البخل إنما يجب كما قلنا بمنع مستحق استحق على من بخل والله لا يجب عليه شىء بل هو فى جميع نعمه روحية كانت أم مادية جواد متفضل وللمتفضل أن يفعل وله ألا يفعل من غير لوم عليه فى حالة عدم الفعل لأنه لم يقصر فى واجب كان مفروضا عليه . ومعنى هذا كله فى مذهب الأشعرى أن الله له قدرة مطلقة تخلق كل شىء وتفعل أى شىء وتمتنع عن أى شىء من غير أن يكون هناك حق لأى كائن فى أى نقد أو لوم فهو الله المالك القاهر المنزه عن التحديد بالقيود والخضوع للرغبات .

الارادة عامة

وإرادة الله فى رأيه أيضا عامة فهو يريد الخير والشر الموجودين فى هذا العالم جميعا . وذلك لأنه قد ثبت مما سبق أن الله تعالى هو الخالق لكل شىء ، خيرًا كان أم شرًّا وإذا كان ذلك كذلك فلا بد أن أن يكون مريدا لكل ما فى العالم ، خيرا كان أم شرا لأنه إذا وجد الشر مثلا فى العالم من غير إرادة الله له فقد وقع فى ملكه مالا يشاء وهذا يستلزم حتما أحد أمرين : إما إثبات السهو والغفلة له على معنى أن هذا قد صدر عنه من غير شعور به وإما إثبات الضعف والعجز له على معنى أنه قد أرغم على إصداره وخلقه ، ويستحيل فى حق الله تعالى أن يكون ساهيا أو عاجزا وإذن فهو مريد لكل شىء قطعا .

وإذا كان المعتزلة قد سلموا بأنه إذا وقع من فعله الخاص الذى أجمع على أنه فعل ما لا يريده فلا بد أن يكون ساهيا أو عاجزا ، فمن واجبهم أن يسلموا أيضا أنه إذا وقع من غيره — على التسليم بأن لغيره فعلا — ما لا يريده الله تعالى من الشر مثلا فلابد أن يكون ساهيا أو عاجزا بدليل أنه إذا وجد من الأفعال ما لا يعلمه البارى لزم وصفه بالجهل لافرق فى ذلك بين ما اتفقنا على أنه فعله وما زعمتم أنه فعل غيره . على أنه إذا كان فى العالم ما لا يريده الله كما يدعى المعتزلة للزم على ذلك أن يكون فى العالم ما يكره الله وجوده ولو كان فى العالم ما يكره الله وجوده لكان فيه ما يأبى الله وجوده وهذا يوجب أن الشر والمعاصى

توجد فى العالم شاء الله أم أبى وهذه صفة الضعيف المقهور. فإن قالت المعتزلة إن وقوع الشر فى العالم رغم إرادة الله لا يستلزم غفلة أو عجزاً لأنه قادر أن يلجىء عباده إلى الخير لو أراده منهم ولكن ذلك يوجب فقط أن يكون كارها وهذا لا يوجب عجزاً له فالجواب أن الله يريد من العبد على رأيهم أن يؤمن طائعا باختياره حتى يستحق على إيمانه الثواب عندهم وإذا ألجأهم الله إليه لم يكن ذلك عن طواعية واختيار منهم وهذا يعنى على أصلهم أنهم ليسوا بطائعين ولا للثواب مستحقين فيلزم من ذلك أن يكون الله عاجزاً عن تحقيق مراده لأن العجز إنما يجب إذا وقع ما لا يريده أو وقع ما يريده على غير الوجه الذى يريده . وعلى فرض أنه لا يلزم من ذلك إلا أن يكون كارها فقط لوقوع ما لا يريده كما يدعون ذلك فهذا كاف فى إلحاق الضعف به لأن الضعيف وحده هو الذى يقع الأمر رغم كراهته له .

بقى بعد ذلك اعتراض هام وجهته المعتزلة وهو أن مريد الشر منا يعتبر شريرا وكذلك لا يريد السفه إلا السفيه فلو أراد الله ما يقع فى العالم من شر وسفه لكان قياسا على ذلك شريراً وسفيهاً وهذا ما اتفقنا جميعا على استحالته بالنسبة لله تعالى .

يجيب الأشعرى على هذا الاعتراض قائلا للمعتزلة : لو كان الأمر كذلك واعتمدنا فى أحكامنا بالنسبة لله تعالى على قياس الغائب على الشاهد للزمكم القول بأن الله جل وعلا على أصولكم يعتبر سفيها .

فإن من يرى فى الشاهد منا عبيده وإماءه بعد أن خلى بينهم يزنى بعضهم ببعض وهو لا يعجز عن التفريق بينهم مع كراهة ذلك له . وقد نهاهم قبل ذلك عنه فهو لاشك سفيه . والله نهى عن الزنا وهو يكرهه مع اطلاعه على بعض النساء والرجال يزنى بعضهم ببعض وهو الذى خلقهم وخلى بينهم ومع ذلك فهو قادر على تفرقتهم ولكنه لا يفعل ذلك فمقتضى هذا كله نزولا على قياس الغائب على الشاهد أن يكون سفيها فمذهبكم ليس خيراً من مذهبنا فى تنزيه الله عن الشر والسفه . وهــذه الإجابة من باب الإلزام لكم بمبادئكم .

ولا يكتفى الأشعرى بذلك بل يسوق فى ذلك جوابا ثانيا يعتبر أدق وأعمق من الأول فيقول للمعتزلة سلمنا لكم أن من الواجب أن نقيس الغائب على الشاهد فهل كل من يريد منا السفه يعتبر سفيها أم قد يكون أحيانا من يريد منا السفه لا يكون سفيها . وعلى ذلك فلا يعتبر هذا حجة لكم لأن الحكم ليس عاما . نعم إن هناك منا من يريد السفه [فى] بعض الأحوال ولا يؤدى ذلك إلى الحكم بسفهه والأمثلة فى ذلك كثيرة ولكنى سأكتفى ببعض ما ورد فى القرآن منها . هل تقرأون قصة ابنى آدم حين قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر فأراد الذى لم يتقبل قربانه أن يقتل

أخاه الآخر فماذا قال له ذلك الأخ من قول يترجم فى ذلك الوقت عن إرادته بعد أن كف يده دفاعا أو هجوما عن حماية نفسه ؟ ألم يقل : « لئن بسطت إلى يدك لتقتلنى ما أنا بباسط يدى إليك لأقتلك إنى أخاف الله رب العالمين . إنى أريد أن تبوء بإثمى وإثمك » ومعنى هذا أنه يريد من أخيه أن يقتله والقتل شر وسفه ومع ذلك فلم يكن بذلك سفيها لأنه فضل أن يقتله أخوه غدرًا وأن يفعل معه شرا على أن يتحمل هو وزر القتل لأخيه إذا صده عنه دفاعا عن نفسه وإنما لم يصر بإرادته الشر شريرًا لأنه لم يرد أن يكون الشر صفة له بل لغيره فكذلك الله سبحانه وتعالى يخلق الشر ويريده ولا يصير بتلك الإرادة شريرًا ولا سفيها لأنه أراد الشر شرًّا لغيره لا له . على أننا من ناحية أخرى إذا قلنا إن الله لا يريد الشر مع وقوعه فى العالم وربما غلبته أيضا فمعنى ذلك إنكار ما اتفقت عليه الأمة وأجمعت على صحته وهو . « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » وليس ذلك فحسب بل نصطدم بكثير من الآيات التى تثبت أن الله تعالى مريد لكل ما يمكن أن يراد . قال تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » فأخبر أنا لا نشاء إلا ما شاء أن نشاءه . وقال تعالى : «ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا » وقال تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » وقال تعالى :

« ولو شاء ربك ما فعلوه » . وقال تعالى : « ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد » فأخبرنا بذلك أنه لو لم يرد القتال لم يكن ولكنه كان لأنه أراده . فإن قالوا فى مثل قوله تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا » أن المراد أنه لو شاء أن يلجئهم إلى ذلك لكانوا مؤمنين لا محالة ، قيل لهم وهل يقدر الله على هذا الإلجاء عندكم مع أنكم تقولون إن العبد قادر على الكفر عند نزول الآيات الملجئة له إلى الإيمان وإذا كان الأمر كذلك فتفسير هذه الآيات بهذا التفسير ليس له مكان على رأيكم لأنه لا سبيل إلى الإلجاء .

صفة العلم

وأخيرا ما هو رأى الأشعرى فى صفة العلم ؟ يقول الأشعرى : إن علم الله محيط بكل شىء حاضرا كان أو ماضيا أو مستقبلا ويتعلق بجميع المعلومات الواجب منها والجائز بل والمستحيل أيضا وهو علم واحد قديم لا تتجدد له صفة ولا يتعاقب عليه حال لأن القديم لا يطرأ عليه التغيير . وكما أن إضافة الوجود الأزلى إلى الكائنات الحاصلة فى الأزمان المختلفة لا يؤدى إلى تغيير ذاته بتغيير الأزمنة فكذلك علمه لا يتغير بتغير المعلومات فى أحوالها المختلفة . فإن وظيفة العلم أن يدرك المعلوم على ما هو عليه من غير أن يكسبه أو أن يكتسب منه صفة والمعلومات إنما تختلف لذاتها لا بتعلق العلم بها وتعلق العلم بها لا يؤدى إلى اختلافه باختلافها . ولكن ماذا تصنع إذا كان الله يعلم قبل وجود زيد مثلا أنه سيوجد ثم بعد ذلك وجد . إن بقى العلم الأول على حاله بمعنى أنه ظل بعد وجود زيد يعلم أنه سيوجد فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وإن انعدم العلم الأول وحصل العلم بأنه وجد لزم تغير العلم المؤدى إلى تغيير القديم والقديم لا يتغير وإن حصل العلم بأنه سيوجد مع العلم بأنه وجد فقد اجتمع المحال فى ذاته فكيف تحاول ياأشعرى القول بأن الله يعلم الجزئيات المتغيرة ثم تحكم هادئا بأن ذلك ممكن من غير أن يؤدى إلى محال أو تغير فى الذات .

يقول الأشعرى إننى لا أدعى أن الله يعلم عدم وجود زيد بعنوان أنه سيكون مع علمه بوجوده بعنوان أنه قد كان بل أقول إنه يعلم عدم الوجود فى وقت العدم ويعلم الوجود فى وقت الكون إلا أن العلم بأنه سيكون هو بعينه علم بالكون فى وقت الكون كما أن العلم بالوجود فى وقت الوجود علم بالعدم أيضا قبل ذلك الوجود والعلم بالعدم قبل الوجود هو ما يعبر عنه بأنه سيكون وإذن فهناك علم واحد لا علمان متغايران .

يقول الشهرستانى[1] فى توضيح ذلك : لو علم إنسان « قدوم زيد غدا بخبر صادق أو غيره وقدرنا بقاء هذا العلم على مذهب من يعتقد جواز البقاء عليه ثم قدوم زيد ولم يحدث لهذا الإنسان علم بقدومه لم يفتقر إلى علم آخر بقدومه إذا سبق له العلم بقدومه فى الوقت المعين وقد حصل ما علم وعلم ما حصل إذ لو قدرنا أنه لم يتجدد له غفلة وجهل استحال أن يقال لم يعلم وجوده بل يجب أن يقال تنجز ما كان متوقعا وتحقق ما كان مقدرا وحصل ما كان معلوما والتفرقة التى يجدها هذا الإنسان فى نفسه قبل قدوم زيد وبعده لا تعود إلى تجدد العلم بل تعود فى حقة كإنسان إلى إحساس وإدراك لم يكن أما بالنسبة لله فلا توجد هذه الحالة « لأنه لا تفرقة بين المحقق والمقدر والمنجز والمتوقع » فالمعلومات كلها بالنسبة إلى علمه تعالى على وتيرة واحدة .

---

(١) نهاية الإقدام ص ٢١٨ وما بعدها .

والأشعرى تحقيقا لمنهجه لا تعوزه الآيات التى تدل على إحاطة علمه بجميع الأشياء حتى الجزئيات المتغيرة . قال تعالى : « عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة » وقال تعالى : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » .

رأيه فى الكسب

ولكن إذا كان الله يعلم كل شىء ما كان وما سيكون ويريد كل شىء حتى أفعال المخلوقين ويخلق كل شىء وليس للإنسان فى فعله خلق ولا إيجاد فما نصيبه فى هذا الفعل حتى يترتب عليه مسئوليته وبالتالى ثوابه أو عقابه ؟

يقول الأشعرى فى الإجابة على ذلك : إن كل إنسان يحس من نفسه فرقا ضروريا بين الحركات الاضطرارية التى تصدر عنه من غير إرادته كالارتعاش من الحمى وبين الحركات الإرادية التى تصدر عنه مع اختياره كالقراءة مثلا كما يحس نفسه عاجزًا فى الحالة الأولى أعنى حالة الاضطرار وقادرا فى الحالة الثانية أعنى حالة الاختيار وإذن فللإنسان قدرة أو استطاعة بدليل إحساسه بها فى بعض الأحيان ، ولكن هذه القدرة لا بد أن تكون مغايرة لذاته وأمرا زائدا عليه لأنه لو كان قادرا بذاته لكان فى جميع أحواله قادرا ولكن المشاهد أنه يقدر تارة ويعجز أخرى وإذن فالقدرة ليست الذات بل أمراً زائدا عن الذات مغايرا لها لأنها لو كانت الذات ما فارقت الإنسان أبداً .

ولكن هذه القدرة أو الاستطاعة لا يمكن أن توجد فى الإنسان سابقة على فعله بل وجودها فى الإنسان مقارن لوجود الفعل. فهما

يوجدان فى الواقع معا لأن الفعل إذا وجد فى الخارج بعد وجود الاستطاعة — والاستطاعة لا تبقى — فمعنى ذلك وجود الفعل فى الخارج فى حال انعدام القدرة وهو محال لأنه لو جاز ذلك لجاز حدوث الفعل بعد انعدام القدرة بزمن طويل جدا وهذا بين الفساد . فإن الإحراق فرضا لا يمكن أن يقع بحرارة قد عدمت منذ مائة سنة مثلا .

ولكن لماذا ندعى أن الاستطاعة لا تستمر ولا تبقى بعد وجودها ؟ . يقول الأشعرى : إنها لوبقيت فإما أن تبقى لذاتها أو لوجود صفة البقاء بها فتكون باقية ببقاء تلك الصفة ولا يمكن أن تبقى لنفسها وإلا وجب أن « تكون نفسها بقاء لها وألا توجد إلا باقية وفى هذا ما يوجب أن تكون باقية فى حال حدوثها » وهو باطل كما لا يمكن أن تبقى لبقاء يقوم بها لأن البقاء صفة والصفة لا تقوم بالصفة وإلا لجاز أن تقوم بالقدرة قدرة وبالحياة حياة وهذا بين الفساد والاستحالة . وإذن فمن الواجب أن نقرر أن قدرة الإنسان واستطاعته لا يمكن أن تتقدم الفعل أو أن تبقى بعده بل هى تقوم فى الإنسان فى حال الفعل ومن أجل الفعل من غير أن تتقدم وجوده أو تبقى بعد حصوله .

ولكن — تقول المعتزلة — لماذا تعارض يا أشعرى فى أن القدرة على الشىء تكون قدرة عليه وعلى ضده فى حال وجودها فى الانسان على معنى أن من يعطى القدرة على الكفر يكون فى نفس الوقت قادراً

على الإيمان بنفس هذه القدرة حتى يكون مختارا فيقول الأشعرى مجيبا : إن ذلك محال « لأن من شرط القدرة المحدثة أن يكون فى وجودها وجود مقدورها » وإذا كان الأمر كذلك فمن المحال أن يقدر الإنسان على الشيء وضده بقدرة واحدة وإلا لوجب وجودهما معا واجتماع الضدين محال كما هو معروف بالبداهة .

ولكن لماذا تدعى ياأشعرى أن فى وجود القدرة المحدثة وجود مقدورها حتى يلزم من ذلك اجتماع الضدين إذا جوزنا أن تكون القدرة على الشيء قدرة عليه وعلى ضده ؟ فيجيب الأشعرى قائلا : إن القدرة الحادثة لوجاز أن توجد وقتاً ولا مقدور لجاز أن توجد وقتين أو أكثر ولا مقدور كذلك « إذ لا فرق بين وقت ووقتين وأكثر » ولو جاز هذا جاز وجودها الأبد ولا مقدور أيضا فيكون الإنسان الذى قامت به القدرة فاعلا لقيامها به وغير فاعل لعدم صدور مقدور عنه فيكون فاعلا غير فاعل وهو باطل . وإذا بطل أن توجد القدرة أبداً ولا مقدور لأن هذا يؤدى إلى التناقض فقد بطل أن توجد القدرة وقتين أو وقتاً ولا مقدور إذ لا فرق كما قلنا بين وقت ووقتين وأكثر وإذا بطل أن توجد وقتا ولا مقدور فقد صح أن فى وجودها وجود مقدورها معها وإذن فالقدرة على الشيء لا يمكن أن تكون قدرة عليه وعلى ضده معاً .

ولكن هذا يعنى أن الإنسان فى حال الكفر مثلا يكون غير مستطيع للإيمان مع أنه مكلف به فى هذه الحالة وإذن فالمذهب يستلزم جواز التكليف بما لا يطاق ويؤدى أيضا إلى جبر الإنسان على نوع معين من الأفعال مما يؤدى إلى سلبه الحرية والاختيار .

يقول الأشعرى فى ذلك إن ما لا يطاق على نوعين : الأول هو ما لا تستطيعه لأنك اخترت ضده وصرفت جهدك إليه وهذا النوع من الجائز أن يكلفك الله به لأن عجزك عنه نشأ عن اختيارك ضده فهو جبر على هذا الضد مبنى على الاختيار له وهذا الجبر لا يسلب الإرادة أو المسئولية والنوع الثانى من الأفعال التى لا تطاق ، هذا النوع الذى تعجز عنه لعدم القدرة أصلا عليه وهذا النوع لا يكلف الله به أحداً من بنى الإنسان . يقول الأشعرى : « فإن قال قائل أليس قد كلف الله تعالى الكافر الإيمان ؟ قلنا له نعم . فإن قال أفيستطيع الإيمان ؟ قيل له لو استطاعه لآمن . فإن قال أفكلفه ما لا يستطيع ؟ قيل له هذا الكلام على أمرين : إن أردت بقولك أنه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه — أى عجزاً كليا — فلا ، وإن أردت أنه لا يستطعه لتركه واشتغاله بضده فنعم » ثم يقول بعد ذلك : « فإن قالوا أفيجوز أن يكلف الله تعالى الشىء مع عدم الجارحة ووجود العجز ؟ قيل لهم لا ، لأن المأمور إنما يؤمر ليقبل أو ليترك ومع عدم الجارحة لا يوجد أخذ ولا ترك »[1]

---

(١) اللمع صفحة ٩٣ ، ٩٤ .

هذه نقطة هامة جدا فى مذهب الأشعرى لأنها تبين لنا أن الجبر الذى يقول به فى مذهبه جبر اختيارى أو بعبارة أخرى جبر بنى على اختيار الإنسان نفسه كما تبين أن الأشعرى لم يجوز أبداً أن يكلف الله أى إنسان بأى فعل مع عدم القدرة أصلا عليه رغم أن الشهرستانى قد روى ذلك عنه وزعم أنه وجده فى مؤلف له[١].

ولكن هذه القدرة التى أفاض الأشعرى فى الحديث عنها غير خالقة عنده لأن الأفعال جميعاً مخلوقة لله كما سبق ومحال أن تكون أفعال الإنسان الاختيارية مثلا مخلوقة لله وللعبد فى وقت واحد لامتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد . وأيضا فإن قدرة العبد إذا كانت خالقة لأفعاله الاختيارية فلا بد أن يكون فى استطاعتها أن تخلق غير أفعالها لأن قضية الإيجاد والإحداث واحدة ومحال أن يعطى الله قدرة على خلق ذلك الغير وإلا لجاز أن يخلق ما يؤدى إلى فساد الكون وهو باطل . وبذلك ابتعد الأشعرى عن تلك الفكرة التى كانت تبدو مضحكة فى صدر الإسلام والتى جلبت أشنع التهم للمعتزلة وهى

---

(١) يقول الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل صفحة ١٣١. (وخلاف المعلوم مقدور الجنس محال الوقوع وتكليف مالايطلق جائز على مذهبه للعلة التى ذكرنا لأن الاستطاعة عنده عرض والعرض لايبقى زمانين فى حال التكليف لايكون المكلف قط قادرا لأن المكلف لن يقدر على إحداث ما أمر به فاما أنه يجوز ذلك فى حق من لاقدرة له أصلا على الفعل فمحال وإن وجد ذلك منصوصا فى كتابه) وقد علمت أن المنصوص خلاف ما ادعاه.

أن العبد خالق كخالقه بل أوسع اختصاصاً منه لأنه يخلق الخير والشر جميعًا .

ومع هذا فهذه القدرة وإن كانت غير خالقة فهى قدرة كاسبة : العبد يخلى نفسه لاكتساب الفعل وفى نفس الوقت يفيض الله عليه قدرة حادثة تكون مهمتها كسب الفعل لا خلق الفعل المخلوق بقدرة الله تعالى خلال قدرة الإنسان . وقدرة الإنسان هنا شرط أساسى لا بد منه لبروز هذه الأفعال على يد العباد ، ومعنى هذا أن الأشعرى قد وضع كسب الإنسان لأفعاله مكان خلقه لها كنصيب مصحح للثواب والعقاب فى رأيه :

والفرق بين الكسب والخلق واضح فالخلق لا يستلزم صفة جديدة فى الخالق والكسب يستلزم ذلك فى الكاسب وأيضا فإن الخالق يستلزم إحاطة الخالق بالمخلوق من كل وجه والكسب لا يستلزم ذلك بل يكفى فيه إحاطة الكاسب بالمكسوب ولو من وجه .

تلك هى المادة التى يمكن أن تؤخذ من كلام الأشعرى فى تحديد الكسب أو بعبارة أخرى فى تحديد نصيب الإنسان من الفعل فقد صرح الأشعرى فى النص السابق بأنه لا بد ليمكن صدور الفعل عن العبد من ضرورة تخلية العبد نفسه للفعل مع عدم الاشتغال بضده وهذا معناه أو على الأقل يستلزم أن تتوجه إرادته إليه وإذن فإرادة العبد جزء من الكسب فى مذهب الأشعرى نفسه خلافا لمن زعم أن هذا هو رأى

الماتريدية وحدها بل إن شئت فقل إن هذه الإرادة وحدهافى مذهب الأشعرى هى حجر الزاوية فى رأيه فى الكسب لأن العبد إذا أراد الفعل وخلى نفسه له تعلقت إرادة الله به خلقا فيمنحه القدرة الحادثة لتقبله فيتم الفعل بذلك من العبد كسبا فتكون قدرة الله لخلق الفعل وقدرة العبد لكسب الفعل وهذا يعنى فى مذهبه أيضاً أن القدرة الحادثة شىء لا بد منه ليتم صدور الفعل على يد العبد . والأشعرى بهذا يكاد يلتقى مع الفيلسوف الألمانى «كانت» الذى حصر الخير فى « الإرادة الحرة » التى تريد الخير والشر فى « الإرادة الحرة » التى ترغب فى الشر من الأعمال .

وهذا النصيب فى رأى الأشعرى لا يتعارض مع عموم علم الله وقدرته وكذلك إرادته . لأن العلم مهمته الكشف لا الإبراز فالله يعلم بما سيكون من العبد بمقتضى شمول علمه وليس لذلك دخل فى إرادة العبد وتقرير اختياره ولا يتعارض مع عموم القدرة لأن العبد لا يخلق فى رأيه بل يكسب ويتلقى فقط وأخيراً لا يتعارض مع عموم الإرادة لأن الله يريد الفعل خلقا والعبد يريده كسبا فجهتى الإرادتين منفكتان ولذلك جاز اجتماعهما على مراد واحد فى وقت واحد من غير تعارض بينهما ، وهذ التفرقة بين جهتى الإرادتين ربما تعيننا على حل هذ المشكلة . أعنى مشكلة إرادة الله للشر . لأن الله يريد الشر من جهة الخلق وهو — أى الشر — ليس شرا من هذه الجهة

فالقتل نفسه من حيث ذاته ليس شرا وإلا لكنا أشرارًا بقتلنا للقاتل والجاسوس مثلا وإنما يصير الفعل شرا نظرًا لإرادة من يجرى على يديه الفعل فإذا كان القاتل إنما يقتل لباعث شرير كسرقة أو تخلص من منافس مثلا فالقتل فى هذه الحالة يكون شراً وإذا كان يقتل كالإمام بباعث المحفظة على الشريعة وسلامة الوطن فإن القتل فى هذه الحالة لايكون شرًا بل خيرًا وإذا فنستطيع أن نقول إن الأشياء فى ذاتها ليست خيرًا وشرًا من جهة خلقها ووجودها فاذا تعلقت بها إرادة الله من هذه الناحية فإن الله بذلك لا يصير شريرًا ولا سفيها وهذا معنى قولنا سابقا إن الله يريد الخير والشر جميعا ولكنه لا يريد الشر لأن يكون شرا له هو أى الله وإنما يريده ليكون شرًا لغيره أى للعبد الذى يريد هذا الشر باختياره . وأخيرًا ألا يعتبر اختيار العبد وقصده خلقا منه فيتنافى مع عموم القدرة ؟ . والإجابة على هذا أن اختيار الفعل تابع فى العبد لإرادته لا لقدرته فلا تنافى أصلا .

كلام الله تعالى

يحاول الأشعرى بعد هذا أن يثبت أن كلام الله قديم مخالفا بذلك المعتزلة الذين يقولون إنه حادث والأشعرى يقدم فى ذلك أدلة كثيرة نقلية وعقلية فى كتابيه اللمع والإبانة مما لا يتسع المقام هنا لذكرها جميعاً ولذلك سنقتصر على ذكر بعض أدلته هنا مغفلين أدلته النقلية الصرفة لأنى أعتقد أنه ليس هناك دليل نقلى صرف يدل قطعاً على قدم كلام الله تعالى أو بعبارة أخرى على قدم القرآن .

يقول الأشعرى. إن الله تعالى يقول : « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » فإذا كان القرآن مخلوقاً كما تقول المعتزلة فبمقتضى هذه الآية وأنها عامة فى كل شىء مخلوق لا بد أن يكون هو أيضا أى القرآن مخلوقا بكلمة « كن » ولكن القرآن كلام الله تعالى ومحال أن يخلق الله تعالى كلامه بقوله « كن » لأن « كن » هذه تكون من كلامه تعالى فتتطلب لوجودها كلمة أخرى تخلق بها وهى « كن » أيضا وهكذا إلى ما لا نهاية له من الأقوال ، وهذا فاسد لأنه يؤدى إلى عدم خلقه أصلا لتوقفه حينئذ على وجود أقوال متسلسلة غير متناهية وهذا محال ، وإذا كان ذلك كذلك فكلام الله تعالى لا يمكن أن يكون مخلوقاً بقوله «كن» كبقية الأشياء الأخرى فهو إذن ليس بحادث بل قديم ، وأيضاً فإنه لو جاز أن يقول :

« كن » : لقوله وهو القرآن لجاز أن يكون مريداً لإرادته وهذا فاسد فى رأينا ورأى المعتزلة أيضا « وإذا بطل هذا استحال أن يكون مخلوقاً » .

ولكن ألا يجوز أن يكون معنى قوله تعالى : « أن نقول له كن فيكون » أنه يخلقه من غير أن يقول له فى الحقيقة شيئا وحينئذ فليس هناك محال فى القول بخلقه لأن خلقه حينئذ لا يتوقف على وجود أشياء لا نهاية لها ؟ . يقول الأشعرى فى الرد على هذا : لو كان معنى « أن نقول له كن » أى نكونه ونخلقه من غير أن نقول له شيئا لصح لقائل أن يدعى أن معنى قوله « أردناه » فعلناه من غير أن تكون هناك إرادة أصلا فلماذا تمنع هذا فى الإرادة ونقول به فى الكلام ؟ ولا يصح الاعتراض فى الإرادة بقوله تعالى : « جداراً يريد أن ينقض » على معنى أنه لا مانع فى الإرادة أيضا من أن يكون المقصود من قولنا « أردناه » فعلناه قياسا على هذه الآية فإن قوله تعالى : « يريد أن ينقض » معناه ينقض لأنه لا إرادة للجدار يقينا لأن هنا ما يمنع من إرادة المعنى الحقيقى فى قوله تعالى : « يريد » وفى قوله « أردناه » لا يوجد ما يمنع من إرادة المعنى الحقيقى فيتعين لأنه لا يجوز أن تصرف الكلمة عنه إلى المجاز إلا لقرينة مانعة من إرادته .

ولكن ما هو القديم فى القرآن . ألفاظه ومعانيه أم المعانى والمدلولات فقط ؟ . يلزم الأشعرى الصمت فى الإجابة على هذا الترديد إجابة

واضحة فيما هو معروف حتى اليوم من كتبه[١] ولكن الشهرستانى يقرر أن الكلام فى رأيه إنما يطلق على المعنى القائم بالنفس الإنسانية وبذات المتكلم وهذا المعنى ليس بحروف ولا أصوات وإنما هو القول الذى يجده العاقل فى نفسه ويجيله فى خلده عن أمور رآها أو سمعها وربما يكون حديثا نفسيا بأمر أو نهى إلى غير ذلك وليس من الضرورى أن يتحول هذا الكلام النفسى إلى كلام لفظى وإطلاق اسم الكلام على هذا النوع الأخير إما بالمجاز وإما باشتراك اللفظ عنده .

وعلى هـــذا القياس يكون لله تعالى كلام نفسى ليس بحرف ولاصوت وهو واحد لايتغير بتغير الاعتبارات ولايختلف باختلاف الألفاظ وهذا الكلام النفسى هو القديم الأزلى القائم بذاته تعالى وهو الذى يطلق عليه أنه كلام الله حقيقة أما هذه الحروف والكلمات التى تقرأ بالألسن وتسمع بالآذان أو ما يطلق عليه اسم القرآن بطريق المجاز أو الحقيقة المشتركة فهو حادث ومع ذلك فهو معجز لفصاحته وبلاغته ونظمه[٢] .

---

(١) يعرف الآن من كتبه :

١ — الابانة . ٢ — اللمع . ٣ — مقالات الإسلاميين .

٤ — رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام . ٥ — رسالة الإيمان .

٦ — جملة قول أصحاب الحديث والسنة فى الاعتقاد .

٧ — رسالة كتب بها إلى أهل الثغر .

(٢) نهاية الاقدام ص ٣٢٠ .

وبهذا وافق المعتزلة فى قولهم إن كلام الله حادث لأنهم لا يعنون بهذا سوى ما تركب من الأصوات والحروف التى تتألف منها الكلمات ولا يثبتون كلاما نفسيا ثم يدعون حدوثه بعد هذا واذن فقد أصبح محل النزاع بينه وبينهم على مقتضى ما يرويه الشهرستانى وغيره هو إثبات المعنى النفسى أو نفيه(١) .

الرؤية :

ولكن ما رأى الأشعرى فى الرؤية وهل يوافق المعتزلة أم يخالفها فى القول باستحالتها . يقول الأشعرى ولماذا نحكم بأنها مستحيلة على الله والله لا يستحيل عليه شئ إلا ما أدى إلى حدوثه أو إلى حدوث معنى فيه أو إلى تشبيهه وقلبه عن حقيقته أو تجويره وتكذيبه ، وليس فى القول بجواز الرؤيا إثبات شئ من ذلك فليست الرؤية مستلزمة للحدوث لأن المرئى ليس مرئياً لأنه محدث وإلا للزم على ذلك رؤية المحدثات جميعاً . وليس فى القول بجوازها إثبات حدوث معنى فيه بدليل أننا نرى الألوان ولا يستلزم ذلك حدوث معنى فيها لأننا إذا سلمنا بحدوث معنى فيها ناشئ عن الرؤية فلابد أن يكون هذا المعنى هو الرؤية نفسها وهذا يستلزم أننا إذا رأينا الميت حدثت فيه تلك الرؤية فتجامع الرؤية الموت وهو باطل وأننا إذا رأينا عين الأعمى حدثت فيها الرؤية فتكون

---

(١) المواقف للايجى ص ٢٩٤ .

الرؤية مجامعة للعمى وهو بين الاستحالة ، كما أن الرؤية لاتستلزم تشبيه الله بخلقه لأننا نرى السواد والبياض فلايتشابهان نتيجة لرؤيتنا لهما كما لاتستلزم قلبه عن حقيقته لأن السواد لاينقلب بوقوع الرؤية عليه إلى البياض مثلا ولا البياض إلى السواد ، وكذلك ليس يلزم من رؤيته أن يكون جائراً أو كاذباً لأننا نرى من هو جائر ومن ليس بجائر ونرى من هو ظالم ومن ليس بظالم وإذن فليس فى إثبات الرؤية والقول بجوازها على الله ما يستلزم إثبات محال عليه[1] .

ولكن هذا الدليل يجرى أيضا فى اللمس والذوق والشم لأنه ليس فى إثبات شئ منها والقول بجوازه مايستلزم محالا على الله من تلك المحالات المذكورة فهل معنى ذلك أن الله يلمس ويذاق ويشم أيضا ؟ .

يقول الأشعرى . لاشك أن اللمس والذوق وكذلك الشم مما يؤدى إلى حدوث معنى فيه، لأن اللمس ضرب من المماسات والذوق هو اتصال اللسان واللهوات بالشئ الذى يراد ذوقه والشم هو اتصال الخيشوم بالمشموم وليس من شك فى أن المماسة واتصال اللسان أو الخيشوم به مما يؤدى إلى حدوث معنى فيه اللهم إلا أن يخلق الله له فى تلك الجوارح إدراكا من غير أن يتوقف على تلك المماسة وهذا الاتصال فذلك جائز لأن هذا لايؤدى إلى حدوث معنى فيه « والأمر فى التسمية إلى الله تعالى إن أمرنا أن نسميه لمسا وذوقا وشماسميناه وإن منعنا امتنعنا »[2] .

---

(١) اللمع صفحة ٤٧ . (٢) اللمع صفحة ٤٨ .

ولكن إذا كانت الرؤية جائزة فما الدليل على وقوعها للعباد فى الآخرة ؟ يقول الأشعرى : الدليل على ذلك هو النصوص التى وردت بوقوعها يوم القيامة فحيث قد أخبرت عن وقوعها وهى جائزة فيجب حمل هذه النصوص على الحقيقة كما يجب التصديق بوقوعها تبعا لذلك ، وإذا كنتم تريدون النصوص فإليكم بعضها : يقول الله تعالى: « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » فإن معناها رائية لأن النظر إذا قرن بالوجه فمعناه نظر الوجه ونظر الوجه هو الرؤية التى تكون بالعين وعلى هذا فلا يصح تفسير « ناظرة » بمنتظرة كما لا يصح تفسيرها بمعتبرة لأن الآخرة ليست بدار اعتبار ولا تفسيرها بمتعطفة راحمة كما فى قوله تعالى : « ولا ينظر إليهم » لأن البارى لايجوز أن يتعطف عليه . أما قوله تعالى فى آية أخرى : « لاتدركه الأبصار » فمعناه فى الدنيا دون الآخرة للجمع بين النصين فالقرآن لايتناقض وليس من الضرورى أن نلجأ إلى هذا التأويل فى قوله تعالى : « لاتأخذه سنة ولا نوم » كما يعترض بذلك البعض لأن الله لم يقل لنا فى آية « إن السنة والنوم تأخذانه » وفى آية أخرى لا تأخذانه حتى نضطر إلى تأويل ذلك بقولنا أن النصين المتعارضين يعودان إلى وقتين مختلفين .

وإذا ادعى المعتزلة أن تأويل النص المثبت للرؤية واجب لأننا لانرى إلا ما كان جوهرًا أو عرضا قلنا لهم وكذلك يجب تأويل ما يفيد أن الله خالق وفاعل لأننا لم نر فاعلا إلا إذا كان جسما والله ليس بجسم عندنا وعندكم بل يجب إنكار أن يكون الله موجوداً لأن الموجود

كما نشاهده إما جوهر أو عرض والله ليس كذلك فى رأينا ورأيكم . وما دام الفاعل فاعلا ليس لجسميته والموجود موجوداً ليس لجوهريته أو عرضيته فكذلك الشئ لايرى بسبب أنه جسم أو جوهر أو عرض وإنما يرى بسبب أنه موجود فقط[1] ومادام الله موجودا ورؤيته لاتؤدى إلى إثبات نقص له أو محال عليه ومادام الله قد أخبر عن وقوع هذه الرؤية للمؤمنين من عباده يوم القيامة فيجب الإيمان بذلك واعتقاده خلافا للجهمية والمعتزلة .

---

(١) الابانة ص ١٧ .

الايمـــان

لإكمال هذه الصورة الموجزة عن مذهب الأشعرى يحسن بنا أن نشير أيضا إلى آرائه فى الإيمان والبعث وأخيراً فى الخلافة .

يقول الأشعرى : قال الله تعالى « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه » ولذلك أنزل الله القرآن : « بلسان عربى مبين » مراعاة لمن نزل إليهم . وإذن فالمرجع فى معرفة مدلول القرآن هم أهل اللغة التى نزل بها وقد أجمعوا على أن معنى الإيمان هو التصديق : قال الله تعالى : « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » أى بمصدق لنا وإذن فيجب تبعاً لذلك أن يكون معنى الإيمان فى الإسلام « هو ما كان عند أهل اللغة إيمانا وهو التصديق[1] بالله تعالى » وإذن فالفاسق يعتبر مؤمناً لأنه مصدق — وفى ذلك خلاف المعتزلة — ولكنه يعتبر فاسقاً أيضاً بسبب فسقه وكبيرته وإذن فمن الممكن الجمع بين صفتى الفسوق والإيمان فى شخص واحد وهو مالا يقول المعتزلة به .

وكيف يعارضون فى وصف الفاسق المصدق بالإيمان وقد أجمع أهل اللغة التى نزل بها القرآن على أن من كان منه ضرب فهو ضارب

---

(١) اللمع ص ١١٩ .

ومن كان منه قتل فهو قاتل ومن كان منه تصديق فهو مصدق ومن كان منه إيمان فهو مؤمن وقد كان من الفاسق إيمان وتصديق وإذن فلا بد أن يكون مؤمنا ومصدقا . وكيف تجرؤ المعتزلة بذلك على الخروج على رأى الأمة التى أجمعت قبل ظهور واصل رأس هذه الفرقة على أن مرتكب الكبيرة إما كافر وهو رأى الخوارج أو مؤمن وهو رأى الجمهور وأهل الاستقامة . وكيف يبطل حدوث الزنا أو القتل بعد التوحيد مثلا اسم الإيمان بالنسبة للفاسق مع أن الإيمان تصديق والتصديق لم يفارقه ولماذا نسمى الفاسق فاسقا لارتكابه ما يؤدى إلى الفسوق ولا نسميه مؤمنا لتصديقه بما جاء الرسول به وإذا كان من غير المعقول أن يوجد فسق ولا فاسق فهل من المعقول أن يوجد إيمان ولا مؤمن . ومعنى ذلك فى مذهب الأشعرى أن الأعمال ليست جزءاً من الإيمان وأن من مات من غير أن يتوب بعد أن ارتكب كبيرة فهو إلى الله إن شاء عذبه بكبيرته وإن شاء عفا عنه فقد روى أن شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم هى لأهل الكبائر من أمته[1] .

ولكن ماذا يصنع الأشعرى فى هذه الآيات — وهى كثيرة — التى وردت فى الوعيد والتى تدل فى رأى المعتزلة على أن كل من يرتكب كبيرة فسوف يكون فى النار حتما . قال تعالى : « إن الفجار لفى جحيم » وقال أيضاً « ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً »

---

(١) الابانة ص ٦٩ .

وقال تعالى : « الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً وسيصلون سعيرا » ؟ يقول الأشعرى فى الإجابة عن ذلك أن لفظ (الفجار ومن يفعل والذين يأكلون) مثلا يحتمل أن تقع على الكل كما يحتمل أن تقع على البعض وإذا ادعى إنسان بأن صورة هذه الألفاظ إنما هى للكل حتى تأتى دلالة البعض لم يكن بهذا الادعاء أولى ممن ادعى العكس وقال إن هذه الألفاظ تدل على البعض حتى ترد دلالة الكل بدليل أن الإنسان منا مثلا يقول لقبنى الفجار بما كرهت وهو لا يريد جميع الفجار قطعا على أن المعتزلة أنفسهم إذا أصروا على ذلك فهم معارضون بالآيات التى وردت فى الوعد لا الوعيد لأنها تفيد أن جميع من جاء بالحسنة مثلا سوف يكون آمنا من فزع يوم القيامة سواء ارتكب كبيرة أو لم يرتكب بدليل قوله تعالى : « من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون » فإن قالوا أن « من » للعموم ناقضوا مذهبهم وإن قالوا إنها للبعض هنا فإذن ليست نصا فى الكل وهذا ما ندعيه . فإن قالوا إن آيات الوعيد عامة وآيات الوعد خاصة قلنا لهم لعل الأليق بجوده وكماله أن نعكس الآية فنقول إن آيات الوعد عامة وآيات الوعيد خاصة . وماذا يصنع المعتزلة فى تلك الآيات التى تدل على أنه لن يدخل النار إلا الكافر المكذب إذا أخذت على عمومها ؟ فمثلا قول الله تعالى: «كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير، قالوا بلى قد جاءنا نذير ، فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ) فلو كانت كلمة (كلما) عامة ومرادا بها الكل لدل هذا على أن كل من يدخل

النار فسوف يسأل وأن كل من سئل فسوف يعترف بتكذيبه للرسل وعدم ايمانه بهم . وإذن فهذه الألفاظ التى تفيد العموم كما تدعى المعتزلة هى فى الواقع لاتفيد العموم أو الخصوص بحسب ذاتها وإنما تفيد الكل إذا وجدت قرينة الكل وتفيد البعض إذا وردت قرينة البعض وإذن فلا دلالة فيها على أن مرتكب الكبائر سيكون فى النار قطعا كما يزعم هؤلاء المعتزلة .

البعث :

بقى بعد ذلك رأيه فى البعث والخلافة ورأيه فى هاتين المسألتين بسيط وواضح .

فالأشعرى فى البعث يتبع منهجه فى الرؤية فيبرهن أولا على جوازه ثم على وقوعه فالله قد خلق الخلق أولا على غير مثال سبق وهذا ما يسلم به المليون قاطبة وإذا كان قد خلقه أولا ابتداء فمن الممكن عقلا أن يخلقه بعد عدمه خلقا آخر لأن الخلق فى الإعادة كالخلق فى الابتداء بل ربما كان بحسب مقاييسنا البشرية أهون فى البدء منه فى الإعادة وإن كان البدء والإعادة مستويان أمام قدرته فليس أحدهما بأهون من الآخر بالنسبة اليه . يقول تعالى : « أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم » . ويسوق الأشعرى أيضا فى التدليل على الإمكان تلك الآية التى ذكرها قبل ذلك والتى أشرنا إليها فى منهجة أعنى قوله تعالى : « الذى جعل لكم

من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون » « فجعل ظهور النار على حرها ويبسها من الشجر الأخضر على نداوته ورطوبته دليلا على جواز خلقه الحياة فى الرمة البالية والعظام النخرة وقدرته على خلق مثله »[1] كما ذكرنا .

وإذا كانت الإعادة ممكنة عقلا والله تعالى يقول : « وهو الذى يبدؤ الخلق ثم يعيده »،« يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات » فمن الواجب التصديق بها لأن النص إذا ورد فى أمر ممكن وجب حمله على الحقيقة ولا يجوز العدول به إلى المجاز إلا لقرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلى . ولكن الفلاسفة فيما بعد قد قالوا إن إعادة المعدوم ممتنعة بداهة وعلى ذلك فيجب تأويل النص لوجود قرينة تحيل المعنى الحقيقى فماذا قال الأشعرى فى الرد على هذا الاعتراض ؟ هل كان من رأيه فى بعث الأجسام أن يكون ذلك عن عدم أم عن جمع للأجزاء الأصلية كما ذهب إلى ذلك المحققون من أتباعه ؟ الواقع أنه لايعرف للأشعرى رأى فى ذلك وأكبر الظن أنه لم يشتغل بالبرهنة على أن إعادة المعدوم ممكنة كما أنه لم يصادف ضرورة تلجئه إلى تحديد رأيه فى البعث وهل هو عن عدم أو جمع لأن خصومه الرئيسيين كانوا هم المعتزلة وكانوا يسلمون بحشر الأجساد وحدوث العالم فلم يصطدموا بالأشعرى فى ذلك وإنما اصطدم بذلك أتباعه كالغزالى والرازى يوم قال فلاسفة الإسلام بعد ظهورهم بالبعث الروحانى مع القول بأزلية العالم وأبديته .

---

(١) اللمع ص ٦ .

الخلافة

واخيرا يحاول الأشعرى البرهنة على صحة خلافة أبى بكر رضى الله عنه فيقول : إن الأمة قد انقسمت فى الرأى بعد موت النبى إلى ثلاث فرق : فرقة ترى أن أبا بكر كان هو الأحق بالخلافة من غيره ، وفرقة ترى مثل ذلك للعباس ، وأخرى تقرر أن عليا كان أحق الجميع بها ، على حين أننا نرى عليا والعباس قد بايعا أبابكر وانقادا لأمره وقالا له : ياخليفة رسول الله ومعنى ذلك أن الأمة كلها قد بايعته بالخلافة ولا يجوز أن تجمع الأمة على ضلالة .

وليس لقائل أن يدعى فى ذلك معارضة على والعباس الباطنة لأن هذا الاحتمال موجود فى كل شيء قد أجمعت عليه الأمة فإنه من الجائز أن يكون هناك بعض الأفراد ممن يحملون فى أعماق نفوسهم معارضة مستترة فلا يحكم بصحة الاجماع على شئ وإذن فلا يصح الاستماع إلى هذا الفرض وحيث كانت الخلافة لا تخرج عن هؤلاء الثلاثة باجماع الأمة وقد بايعه العباس وعلى فى كافة المسلمين وليس عندنا دليل على معارضتهم فى إمامته فهو إذن إمام مفروض الطاعة .

وليس ذلك فحسب فان القرآن نفسه قد نص على خلافته ودل على خلافة خليفته عمر رضى الله عنه . فإن الله تعالى قد قال فى حق من تخلفوا عن الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم : « قل لن تخرجوا معى أبدا ولن تقاتلوا معى عدوا » وقال فى آية أخرى : « قل للمخلفين

من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا » فإن معنى الآية الثانية ندب لهم للخروج مع من سيدعوهم إلى قتال هؤلاء الموصوفين بأنهم أولى بأس شديد وعدة لهم بالأجر الحسن والعطاء الجزيل ، ومعنى الآية الأولى أنه محرم عليهم الخروج للجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وإذن فالداعى الذين أمروا بالخروج معه ليس هو النبى صلى الله عليه وسلم بل غيره . فمن هو هذا الغير الذى أمروا باتباعه ؟

يقول الأشعرى إن الناس قد اختلفوا فى تفسير قوله تعالى « قوم أولى بأس شديد » فقال بعضهم هم فارس والروم وقالوا البعض الآخر هم أهل اليمامة فإن كانوا أهل اليمامة أو الروم فقد قاتلهم أبو بكر رضى الله عنه فيكون هو الداعى الذى أمروا باتباعه وفى ذلك دليل على صحة إمامته . وإن كانوا فارس فقد قوتلوا فى عهده وظفر بهم عمر بعد وفاته ، فإن كان المقصود بالداعى من يبدؤ القتال معهم فقد صحت خلافة أبى بكر رضى الله عنه ، وإن كان المقصود بالداعى من يظفر بهم فقد صحت خلافة عمر ، وفى صحتها صحة خلافة أبى بكر رضى اللهعنه لأنه هو الذى عقدها له . وليس من شك فى أن المقصودين بقوله تعالى : « لن تخرجوا معى أبدا » هم بعينهم المقصودون بقوله تعالى : « ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد » بدليل قوله تعالى بعد ذلك : « وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما » . وإذن فخلافة أبى

أبي بكر صحيحة بدلالة القرآن وبالاجماع فليس لمدع أن ينكر صحتها بعد ذلك كما أنه ليس لإنسان أن يقول إن النبي قد نص على إمامة غيره لأنه لايجوز إمامة من نص النبي على غيره ليكون خليفته . بل من الواجب أيضا أن نعترف بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على أن يكون أبو بكر خليفة من بعده بدليل أن أبا بكر نفسه قال لعمر يوم السقيفة : « ابسط يدك أبايعك » وما كان له أن يقول هذا القول إذا كان النبي عليه السلام قد نص على خلافته ؛

وإذا كانت خلافة أبي بكر رضى الله عنه صحيحة وقد أوصى لعمر رضى الله عنه بالخلافة فخلافة عمر لابد أن تكون صحيحة أيضا لأنها عقدت له بوساطة خليفة شرعى .

وإذا كان عثمان رضى الله عنه قد اختاره من عينهم عمر رضى الله عنه لاختيار الخليفة فهو صحيح الخلافة أيضا لأنه كان مختارا بوساطة من اختارهم الخليفة الشرعى لاختيار الخليفة من بينهم .

وعلىٌّ كذلك كان صحيح الخلافة لأنه اختير بوساطة أهل الحل والعقد من المسلمين وهم سكان المدينة ؛

وعلى ذلك فكل واحد من الخلفاء الراشدين كان إماما مفروض الطاعة وكانت خلافته صحيحة . رضى الله عنهم وأرضاهم .

آراء المستشرقين حول الأشعرى والرد عليها

وبعد فقد اعتمد المستشرقون فى تصوير مذهب الأشعرى وفهمه على كتاب الإبانة وحده فقادهم ذلك إلى نتائج علمية أصبحت الآن فى أشد الحاجة إلى المناقشة . فقد زعموا بعد دراسة الأشعرى فى كتابه هذا :

١ — أنه لم يكن ناضج التفكير ولا واضح المذهب وعجبوا لهذه الشهرة التى واتته وتساءلوا كيف استطاع الأشعرى مع ذلك أن يمكن الإسلام من اتخاذ مكان وسط بين النصيين والعقليين .

٢ — وقد جرهم ذلك إلى البحث فى أسباب هذه الشهرة وتعليلها بعيدا عن مذهبه فردها بعضهم إلى شخصيته الروحية وقدرته على الجدل كما ردها غيره إلى رغبة الأمة فى قبول طريقته بقطع النظر عما استلزمته من نتائج فى مذهبه .

٣ — وأيضا فقد جرهم ذلك إلى عقد المقارنات بين الأشعرى من ناحية وبين الأشاعرة من ناحية أخرى ثم حكموا بعد ذلك بوجود هوة أو خلاف كبير بينه وبين من تبعه من أنصاره فى الرأى :

وأنا لم أعتمد فى تصوير مذهبه على كتاب الإبانة وإن كنت لم أهمله بل اعتمدت — كما يرى القارئ — على جميع ما كتب ومن

بينها مخطوط للأشعرى هو كتاب « اللمع » الذى كان معروفا لأغلب المستشرقين قبل كتابتهم عن الأشعرى ولكنهم قصروا فى قراءته واستشارته فيما غمض عليهم من مذهبه ولو فعلوا هذا بالإضافة إلى بقية كتاباته الأخرى وما كتبه الثقات عنه لسارعوا من غير شك إلى تغيير ما كتبوه عنه ولقد تداركت ما فاتهم ولذلك لا أتردد فى القول بأن جميع نتائجهم العلمية المتعلقة بالأشعرى كانت نتائج خاطئة وسأشرك القارئ معى فى البرهنة على هذه الحقيقة :

١ — فليراجع القارئ بنفسه ما كتبه الأشعرى فى إثبات أن العجز أو الترك ليس أحدهما ضدا للفعل وأن علم الله واحد ، والأدلة التى ساقها لإثبات أن العبد ليس خالقا لأفعاله وأن قدرته كاسبة لا خالقة وأنها تنشأ مقارنة للفعل ومن أجل الفعل لا تتأخر عنه ولا تتقدم عليه ثم ليقرأ رأية الصريح فى التنزيه والكسب ثم ليقل بعد ذلك إذا شاء إن الأشعرى كان ضحل التفكير أو مختلط المذهب فإنه سيجد من نفسه ما يكذبه فى ذلك .

٢ — أنا لا أنكر أن ماساقه المستشرق وات[1] من تعليله لنجاحه بشخصيته الروحية وقدرته الجدلية وطيبة عنصره كان له أثر كبير فى نجاحه فإن انحداره من بيت عربى أصيل وما عرف به من تقوى وزهادة أدى إلى ازدياد الحب له ومن ثم إلى الإقبال على استماعه

---

(١) فى كتابه القضاء والقدر فى صدر الإسلام ص ١٤٩ لندن سنة ١٩٤٨ م .

فكان ما كان من تعلق الناس به ولكنى أقرر أيضا أن نجاح مذهبه لايعتمد على هذه الأمور الخارجة عن مذهبه ولكنه يعتمد على ما فى المذهب نفسه من عقائد فإن الأشعرى لم يقل بتعطيل الصفات ولم يجعل من الإنسان إلها كما فعل المعتزلة ، أوريشة فى مهب الرياح كما فعل الجهمية ، بل استطاع أن يضع بمذهبه النواة الصالحة لكل رأى معتدل فى الإسلام مما يتعلق بالعقيدة فنجاح المذهب يعتمد على مافى المذهب من آراء أكثر مما يعتمد على نجاح صاحبه كاتبا ومحاضراً وداعيا له .

٣ — بقى أخيرا ما ادعاه المستشرقون من هوة خطيرة فى الرأى بين الأشعرى والأشعرية وهم معذورون فى ذلك إلى حد ما فقد كانت هذه فكرتى قبل الاشتغال بدراسة المذهب اعتمادا على كتاب الإبانة الذى اعتمدوا عليه وتصديقا لتلامذة هؤلاء المستشرقين من المصريين الذى يحلوا لهم أن ينقلوا آراء أساتذتهم من غير تمحيص ، ولا مناقشة .

وكل ما أرجوه من القارئ فى رد هذا الادعاء من المستشرقين وتلامذتهم أن يقارن بين تلك الصورة التى وضعتها لتصوير المذهب معتمدا على كتب الأشعرى نفسه وبين كتاب العقائد النسفية الذى يدرسه الآن فى الأزهر أساتذته وطلابه على أنه ممثل لرأى أهل السنة والجماعة أو بعبارة أخرى الأشاعرة فربما يجد فرقا — وهذا حق —

ولكن هذا الفرق الذى سيجده لا يمس أى فكرة أساسية فى مذهب الأشعرى الذى يتلاقى فى أفكار المدرسة الرئيسية مع أفكار تلامذته وأتباعه وإذن فليست هناك هوة بل وليس هناك اختلاف كبير .

ومع كل هذا فللمذهب هناته وربما كنت أفضل المعتزلة عليه فى بعض المسائل ولذلك كان من الواجب مناقشة المذهب بل ومقارنته بغيره وسنتولى ذلك فى الفصل التالى :

الفصل الثالث

الأشعرى ومعارضيه

والآن يحسن بنا أن نبدأ نقدنا له مع مقارنته بغيره من المعتزلة والفلاسفة بالتعليق على المنهج الذى اختاره والطريقة التى اتبعها .

يقول الأشعرى إن التزام حرفية النص وتحريم استعمال العقل فى تأييد ماورد به من حقائق أمر خاطئ لايقول به إلا كسول أو جاهل ثم يتبع ذلك قائلا ومع هذا فالجرى وراء العقل غير محوط بسياج من الشرع وبخاصة فى الآراء التى تتصل بالعقيدة أمر خاطئ أيضا بل يعتبر أشد خطأ وأكثر خطرا وإذن فمن الخير للحق فى ذاته وللجماعة التى تعمل على اكتشافه أن تتخذ فى ذلك منهجا وسطا يزاوج بين العقل والنص حتى تتجنب الأخطاء التى تنتج عن الاعتماد على أحدهما .

هذا كلام يبدو حقا وصوابا ولكن على شرط أن يبقى نظريا لأنك إذا حاولت وضعه وضعا عمليا فسوف تصطدم لأول وهلة بسؤال يجب عليك قبل كل شئ أن تجيب عنه وهو أى الأمرين — أعنى النص والعقل — سيكون هو الضابط والمرجع إذا تعارضا ؟ إذا قال الأشعرى أن النص هو الأصل ومهمة العقل هو تأييد مايفهم منه لغة مهما كانت الحقيقة التى يدل عليها فقد رجع بذلك إلى مذهب الحشوية

والمشبهة ، بل إلى ماهو شر منه لأنك ستحاول أن تثبت عقليا أن لله يدا ووجها وكرسيا وعرشا ، وقد لايبدو ذلك مقبولا فيؤدى هذا إلى فقدان العقل والنص لقداستهما .

ولذلك فعقيدتى أن الأمام أحمد رضى الله عنه كان أعمق نظرا وأدق فكرا يوم أن حرّم استعمال طريقة المتكلمين فى تأييد مذهبه الذى أخذه فقط من الكتاب والسنة فاحتفظ لهما بمكانتهما فى النفوس التى تعتقد أن الله قد ارادهما لهداية البشر . وإذا قال الأشعرى إن العقل هو المرجع ومعنى هذا تأويل النص أو إنكاره إذا تعارض معه فقد رجع بذلك إلى منهج المعتزلة والفلاسفة الذين جعلوا العقل أولا والنص ثانياً ولذلك اضطر الأشاعرة الذين جاءوا من بعده إلى اختيار أحد الطريقين وأخيراً نزلوا على رأى الفلاسفة والمعتزلة وقرروا أن (النقل الوارد فى الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل)[1] ثم عللوا ذلك بأن (العقل أصل النقل لكونه موقوفا على إثبات الصانع وكونه عالما قادراً ففى إبطال العقل بالنقل إبطال الأصل بالفرع وفى ذلك إبطال الأصل والفرع جميعاً)[2] .

وبذلك أصبح الخلاف منهجيا بين المدارس الثلاثة معدوما ولكن إلى أى مدى احترمت هذه المدارس المختلفة هذا المنهج الفعلى ؟ فى رأيى

---

(١) (٢) الخيالى وعبد الحكيم فى حاشيتيهما على العقائد النسفية ص ٣٩٥ القاهرة سنة ١٩١٣م .

أن المدارس الثلاثة قد خالفته ، فالأشاعرة رغم اعتقادهم بأن الله مخالف للحوادث وليس ماديا مازالوا يؤكدون إلى اليوم أن الله سوف يرى رؤية بصرية لعباده المؤمنين يوم القيامة ويبذلون المجهودات العقلية الجبارة فى سبيل إثبات أن الرؤية لاتستلزم المشابهة ولا المادية ، وهدفهم من كل ذلك رغم ادعائهم اعتبار العقل أولا هو احترام النصوص التى وردت بإثبات الرؤية فى الآخرة مما يتطلب بحسب المنهج العقلى إثبات جوازها على الله أولا وإلا صرفت جميعها عن الحقيقة إلى معنى مجازى . وإذن فما زال النص فى المذهب الأشعرى هو المقدم غالباً ومهمة العقل ظلت كما كانت عند الأشعرى مهمة تهدف قبل كل شئ إلى تأييد النص أو الدفاع عنه دفاعا عقلياً . أما الفلاسفة فقد كانوا فى احترامهم لهذا المنهج العقلى أقل ولاء من الأشاعرة . فإن الأشاعرة احتراما لهذا المنهج قد أولوا فى الكتاب والسنة تلك النصوص التى وردت فى الوجه واليدين والعرش مثلا . ومعنى هذا التأويل أن العقل قد أخذ المكان الأول هنا والا لسلم الأشاعرة بالمعنى الحقيقى لهذه النصوص مع المشبهة وغلاة الحنابلة بينما نجد الفلاسفة قد قدسوا ما ورد عن أرسطو من نصوص فلسفية وآمنوا به على اعتبار أنها تمثل الحق الذى لا يمكن أن يتطرق الباطل إليه وفى ذلك يقول ابن خلدون بعد أن تحدث عن أرسطو ومنزلته من الفلاسفة : « ثم كان من بعده فى الإسلام من أخذ بتلك المذاهب — يعنى الفلاسفة الإسلاميين — واتبع

فيها رأية حذو النعل بالنعل إلا فى القليل »[1] وإذا أردت دليلا على ذلك من كلامهم فارجع إن شئت لما قاله الفارابى فى كتابه « الجمع بين آراء الحكيمين أفلاطون وأرسطو ففيه يقرر صراحة أن الخطأ لا يمكن أن يجوز عليهما لانهما حكيمان لا ينطقان إلا بالحق ولذلك وجب التوفيق بين رأييهما لأن الحق لا يعارض الحق »[2] .

ربما كانت المعتزلة هى أقرب هذه الفرق الثلاثة إلى احترام هذا المنهج والمحافظة عليه فانهم قد تكلموا فى السنة التى تخالف العقل فى رأيهم فأنكروها ورجعوا إلى آيات القرآن التى تتعارض مع أفكارهم والتى كانت وليدة التفكير العقلى فأولوها ومع ذلك فقد قرأوا الفلسفة اليونانية كما قرأها الفلاسفة الإسلاميون من بعدهم فلم يقدسوها كما فعل هؤلاء بل نقدوها واختاروا منها مايلائم العقل وتركوا كل شئ وراء هذا . ارجع إن شئت إلى ما كتبه أبو هاشم الجبائى[3] والجاحظ[4] مثلا لترى أن المعتزلة لم يفتنهم أرسطو كما فتن غيرهم بل كانوا دائما إلى جانب العقل أو مايعتقدون أنه عقل وإن اختلط ذلك عليهم بالوهم أحيانا فجرهم إلى بعض الأخطاء التى نشأت عن تطبيق المنهج ولم تنشأ عن إهمالهم للمنهج نفسه .

---

(١) المقدمة طبعة الخشاب ص ٢٩٧ .

(٢) ص ٣ ، ٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م .

(٣) يقول القفطى إن لأبى هاشم كتابا سماه المتصفح أبطل فيه قواعد أرسطو .

(٤) راجع كتاب الحيوان فسوف تجد فيه نقداً لاذعا لأرسطو فى كثير من المسائل .

الأشعرى والفلسفة

وموقفه من فكرة القدم وفكرة البعث

يختلف الأشعرى فى مذهبه مع الفلسفة الأرسطية التى اعتنقها الفلاسفة الإسلاميون فيما بعد فى فكرتين رئيسيتين الأولى قدم العالم والثانية البعث وحشر الأجساد .

ففى المسألة الأولى يحاول الأشعرى جاهداً أن يبرهن على أن العالم حادث لأن الله فى نظر الشرع خالق وليس ذلك فحسب بل خالق بالاختيار وليس من سبيل إلى إثبات ما ورد به الشرع والتصديق به إلا إذا برهنا فى نظر الأشعرى على الحدوث ليتسنى عقلا كما ورد شرعا القول بالخلق عن اختيار .

يسوق الأشعرى فى البرهنة على حدوث العالم دليله الذى يمكن وضعه فى كلمات : وهو أن جميع الأجسام مكونة من جواهر وأعراض بل يوجد تلازم بينهما فلا يوجد الجوهر بدون العرض ولا العرض بدون الجوهر ولكن الأعراض بالمشاهدة متغيرة فهى إذن حادثة وإذن فالجواهر أيضاً حادثة لأن مالازم الحادث ولم يسبقه زمناً فى الوجود كان بالضرورة حادثا أيضاً .

يعترف الشهرستانى نفسه فى مطلع كتابه نهاية الإقدام بأن هذا الدليل لايتم للأشعرى ومن تابعه فى الاستدلال به إلا إذا تم لهم أولا

الدليل على بطلان وجود حوادث متعاقبة لا نهاية لها لأنه لو لم يتم لهم هذا فللقائلين بالقدم أن يقولوا سلمنا بأن الجوهر ملازم للعرض ولكن ليس عرضاً بذاته يبقى معه ولكنه عرض ما يتعاقب على الجوهر واحداً بعد الآخر إلى مالا نهاية فإذا قيس الجوهر إلى أى عرض من هذه الأعراض المتعاقبة يكون سابقاً عليه لا محالة وإن كان بحسب الكل لا يخلو من جوهر ما فيكون الجوهر قديماً بذاته والأعراض قديمة بنوعها حادثة بشخصها وهذا لا استحالة فى القول به .

حاول الأشاعرة بعد الأشعرى أن يردوا على ذلك وأن يثبتوا أن تعاقب الأعراض الشخصية على الجوهر إلى غير نهاية باطل وساقوا فى ذلك أدلة كثيرة منها برهان التطبيق وبرهان التضايف إلى غير ذلك ، ولكن هل نجحوا فى الاستدلال على بطلان القول بحوادث لا نهاية لها ؟ يقول الإمام محمد عبده إن برهان التطبيق سفسطة[1] ، وبرهان التضايف فيه تمويه وليست له صحة على أى وجه[2] قرر ومعنى ذلك فى رأيه أن القول باستحالة الحوادث المتعاقبة التى لا نهاية لها ما زال إلى اليوم محاجة إلى دليل صحيح . على أن الدليل الذى ساقه الأشعرى رغم محافظة كثير من أتباعه عليه وتمسكهم به يعتبر قاصراً — حتى على فرض

---

(١) حاشيته على العقائد العضدية ص ٣٧ القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٦ .

صحته — من ناحية أنه لايبرهن إلا على حدوث الأجسام الطبيعية التى تتوارد عليها الحوادث المتعاقبة أما الأجسام الثابتة — إذا كانت موجودة كما يدعى الفلاسفة — وكذلك المجردات فإن الدليل لايتعدى اليها قطعا .

فى رأيى أن الأشعرى كان فذا وعميقاً لأنه قد لمس المشكلة التى أثارها الفلاسفة المسلمون فيما بعد وهى ما يترتب على القول بالحدوث من صفات لاتتفق مع كمال الخالق مما يستدعى القول بالقدم . ودليلهم فى هذا يعود إلى أن الله تعالى لو لم يخلق أزلا مع قدرته على الخلق لكان عاجزاً أو تاركا وهذا يسبب استحالة الخلق بعد ذلك لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه . ومن ناحية أخرى فإن حبس الجود أزلا مع القدرة على بذله يعتبر بخلا وحبس العدل أزلا مع القدرة على ايجاده يعتبر جوراً ولكن هل أجاب الأشعرى عن هذا الاعتراض ؟ قد أسلم معه بأن عدم الخلق أزلا لا يستلزم أن يكون الخالق عاجزاً لأن الإنسان قد يكون قادراً ومع ذلك لا يفعل فالعجز نقيض أو مساو لنقيض القدرة . وقد أسلم أن عدم الخلق للجود والعدل أزلا لايستلزم فى الخالق بخلا ولاجوراً ، لأن الإنسان قد لا يكون عادلا كما قال الأشعرى إذا لم يكن قد فعل عدلا ومع ذلك لايكون جائراً لأن الجور فعل الظلم وهو لم يفعله أيضا ، وكذلك لا يلزم أن يكون بخيلا إذا لم يخلق الجود أزلا . ليس من ناحية أنه لايجب عليه شئ كما يقول الأشعرى والبخل

لاينشأ إلا عن ترك واجب فان البخل قد يثبت بمنع الخير ولو لم يكن واجباً وإنما من ناحية أن تأخير الجود أو الخلق قد يكون من مصلحة المخلوقين أنفسهم فمنعه للجود أزلا يعتبر جوداً منه فى هذه الحالة :

ولكنى لا أسلم مع الأشعرى أن عدم الفعل أزلا لا يستلزم أن يكون تاركا بل إذا لم يخلق الفعل أزلا يكون تاركا لا محالة وليس الترك المقابل للفعل هو فعل الضد كما يقول الأشعرى ويرتب عليه أنه لم يخلق هذا الضد أزلا فلا يكون تاركا فى الأزل وإنما الترك المقابل للفعل هو عدم الفعل والفلاسفة لا يريدون أكثر من هذا فهم يقولون إذا ترك الفعل بمعنى أنه لا يفعل شيئا فلماذا يفعل بعد ذلك ؟ إذا تجدد أمر فلابد أن يعود ذلك إلى تجدد أمر فى الخالق أو يسبب تجدد أمر فى الخالق فيكون متغيراً فيكون حادثاً وهذا محال وإذا لم يتجدد أمر بقى العالم على الإمكان الصرف فلا يوجد كيف وهو موجود وإذن فلابد من القول بالخلق أزلا . ولم يستطع الأشعرى فى رأيى أن يجيب على ذلك بل ربما كان الجواب الصحيح من نصيب الغزالى الذى قال إنه لا يتصور الخلق حقاً بدون حدوث أمر ولكن حدوث هذا الأمر لا يستلزم تغيراً فى الخالق لأن هذا الأمر هو حلول زمان الخلق الذى عينه الله أزلا بإرادته القديمة فإذا حل هذا الموعد تعلقت القدرة بالإيجاد من غير تجدد شئ فى الخالق جل وعلا وإن كان هذا الحل مع كونه أدنى إلى الصواب فلسفياً من كلام الأشعرى لايخلو بحسب تفكيرنا الإنسانى

من صعوبة أيضا لأنه قبل خلق العالم لايكون هناك إلا عدم صرف فكيف يتميز فيه وقت شروع ووقت ترك مع تسليم بأن الأمر بالنسبة للخالق قد يكون يسيراً لأنه لا يعلم الأشياء عن طريق الأشياء نفسها فعلمه فعلى لا انفعالى ؟

ورغم كل هذه الصعوبات التى توجد فى استدلال الأشعرى ونفيه للقدم فاننى أعتقد أنه مصيب فى إصراره على القول بالحدوث فإن الفاعل وبخاصة الفاعل بالاختيار ما لم يتقدم زمناً على المخلوق فإن الخلق يصبح مستحيلا وغير مستطاع وليس ذلك رأيى فحسب بل رأى أرسطو المعلم الأول أيضا الذى يقول صراحة : « وللعلل الفاعلية وجود سابق على معلولاتها أما العلل الصورية فهى مقارنة فى الزمان لمعلولاتها[1] » ولعل هذا ماحمله على إنكار علاقة الخلق بين الله والعالم حين قال بقدم الأخير[2] . فاذا قام الدليل العقلى على وجود الله وكونه خالقا فمن رأيى أن التسليم بحدوث العالم يصبح لازما عقليا ونتيجة فلسفية قبل أن يكون قولا يذكر لتأييد حقيقة دينية .

---

(١) أرسطو مابعد الطبيعة . مقالة اللام الفقرة ١٧٠٣ .

(٢) وإن كان أرسطو نفسه يعترف فى كتابه الجدل (م ١ ص ٩) أن قدم العالم والحركة من المسائل الجدلية أى التى تحتمل قولين . يوسف كرم . الفلسفة اليونانية ص ١٤٧ القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

موقفه من فكرة البعث

بقى بعد ذلك الفكرة الأخيرة وهى موقفه من الفلاسفة فى مسألة البعث وحشر الأجسام . فالأشعرى كما قررتُ سابقا لم يعط هذه المسألة كثيراً من العناية لأنها لم تتخذ هذه الصبغة من الأهمية والخطورة إلا بعد أن ظهر الفلاسفة الإسلاميون فيما بعد .

يقول الأشعرى إن العالم سيفنى وسيعاد وهذا غير مستحيل لأن الله قد خلق العالم ابتداء فليس من المستحيل أن يخلقه إعادة والأجسام كذلك ستعاد بعد فنائها لأن الذى أنشأها أولا يستطيع بعثها ثانيا وفى ذلك يقول القرآن : « أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم » ويقول أيضاً : « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » فهذا يفيد إمكان ذلك وحيث قد نطقت النصوص بوقوع ذلك : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات »، « وهوالذىيبدؤ الخلق ثم يعيده » فمن الواجب التصديق به فعقيدة البعث حق عقلا ونقلا .

ولكن الفلاسفة الإسلاميين فيما بعد قالوا إن كلا الأمرين مستحيل أعنى تبديل السموات والأرض بغيرها حتى تكون صورة جديدة وعالما آخر وحشر الأجساد التى قد فنيت وزالت من الوجود أصلا ، والدليل على ذلك أن عملية التبديل بالنسبة للسموات والأرض تتطلب

الحرق والالتئام بالنسبة للعالم العلوى وذلك مستحيل عليه علمياً لأن العلم قد قرر أن الأرض مركز العالم وأن الأفلاك تحيط بها وهى متسامتة لاخلاء بينها بل وتتحرك بالاستدارة الأمر الذى يجعل الحركة المستقيمة فى العالم العلوى مع ضرورتها فى التبديل متعذرة أما بالنسبة لحشر الأجسام المعدومة فهذا مستحيل بداهة لأن الذى عدم نهائياً لا يعود أبداً . وإذا كان الأمر كذلك فيجب تأويل النصوص الواردة فيها لأنها تصبح من الممتنعات العقلية التى اتفق الأشاعرة معنا على تأويل ما ورد فيها من النصوص الدينية .

الرد على الشبهة الأولى للفلاسفة الخاصة بتبديل السموات والأرض قد تكفل به العلم الحديث فهو يقرر اليوم خلافا لأرسطو وبطليموس اللذين اعتمد عليهما هؤلاء الفلاسفة فى ذلك أن الأجسام الفلكية لاوجود لها وأن الخلاء موجود بين الكواكب التى لاتتميز فى تركيبها عن العناصر التى تكون الأرض والتى لاتأبى الخرق والالتئام بل لعل الفلك الحديث يعتبر أدنى إلى تصديق الدين فالله سبحانه وتعالى يقول : « أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما » فى ذلك إشارة لمن أراد أن يطبق الدين على النظريات العلمية إلى مايقرره الفلك اليوم من أن الشمس كانت وحدها ثم بردت أطرافها وتقلصت فانفصلت الأرض وبقية الكواكب عنها وأخذت تدور حولها . ويقول القرآن أيضا : « وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب صنع الله

الذى أتقن كل شئ » أليس ذلك يدل لو أردنا الربط بين النص الدينى والفرض العلمى على أن الأرض متحركة . وإذا كانت الشمس غازاً متكاثفا كما يرى بعض العلماء اليوم فهل يصح لنا أن نفسر بذلك قول الله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين » ؟ لست أعنى بذلك أن النظريات الفلكية اليوم صحيحة أو أنها تتفق مع القرآن ولكنى أقرر أنها على الأقل لا تعارضه وإذن فليست هناك استحالة علمية فى القول بتبديل السموات والأرض إلى خلق آخر بل لعل اكتشاف الذرة يجعل نهاية هذا العالم قريبا متوقعة .

أما الشبهة الثانية الخاصة بإعادة المعدوم بالنسبة لحشر الأجساد فقد تكفل بالرد عليها المتكلمون الذين ناقشوا مسألة الإعادة وهل هى جائزة أومستحيلة ثم لجأ بعضهم على فرض التسليم للفلاسفة باستحالتها إلى تفسير البعث تفسيراً لا يصطدم بنص دينى ولا يتوقف على القول بأن اعادة المعدوم جائزة ، وذلك بأنهم فسروا فناء الأجسام بأنه عبارة عن تفرق أجزائها الأصلية كما فسروا البعث بالنسبة لها بأنه عبارة عن إعادة تركيب هذه الأجزاء مرة ثانية على نحو ملائم للعالم الآخر ، فالجسم الثانى هو الأول ولا خلاف إلا فى الشكل أو الهيئة فقط وهذا لا يجعلهم مختلفين بدليل أن الرجل الذى يرتكب ذنباً فى شبابه وأفلت من العقاب حتى تحول شبابه إلى شيب ثم ظفرنا به بعد ذلك فإننا نعاقبه على هذا الذنب لأنه بذاته لم يتغير وإن تغيرت هيئته .

بقى بعد ذلك اعتراض الفلاسفة بأن القول بحشر الأجساد معناه أن الإنسان فى الآخرة لن يصل إلى كماله الذى ينبغى له لأن كمال الإنسان بما هو إنسان فى أن يصير عقلا محضاً والأجساد تحول دون الحصول على هذه الغاية .

وللإجابة على ذلك نقرر أن كمال الإنسان بما هو إنسان فى أنه لا يصير عقلا محضاً فإن كمال الشىء معناه أن يحصل على أكمل صورة ممكنة فى حدود نوعه لا أن ينقلب إلى نوع آخر وعلى ذلك فكمال الإنسان فى أن يظل إنسانا له روحه وجسده مع تفضيل الأولى والعناية بها أكثر من الجسد لا أن يستحيل إلى عقل محض فيفنى فى نوع آخر وهذا ليس كمالا للنوع بل فناء له .

وعلى ذلك فرأيى أن كل ما يتصل بالبعث من حقائق ليس مستحيلا . وإذا كنا نصدق حقاً بما ورد فيه من نصوص فمن الواجب أن نصدق بكل ما جاء به مما يتصل بوقوعه وكيفيته .

الأشعرى والمعتزلة
والفلاسفة فى مشكلة الصفات

نحن الآن مع الأشعرى فى خلافه مع المعتزلة الذين وافقوا الجهمية وتابعهم الفلاسفة فى القول بنفى الصفات :

يقول الأشعرى — وهو فى رأيى محق — : إن الأفعال المحكمة التى صدرت عن الخالق جل وعلا حين دلت على أنه عالم مثلا أو قادر دلت على علمه وقدرته إذ ليس معنى العالم سوى من له علم موجود وليس معنى القادر سوى من له قدرة حاصلة ومن لم يعلم لإنسان ما علما أو قدرة موجودة يستطيع القول بأنه عالم أو قادر ، وإذن فعلم الله وقدرته وكذا بقية صفاته الذاتية أمور وجودية بل وأزلية كما سبقت البرهنة على ذلك .

يقول خصوم الأشعرى ومن تابعهم[1] من أنصاره : إن ذلك يفيد ثبوت هذه الصفات للخالق سبحانه ولكنه لا يفيد وجوديتها فإن العلم وكذلك القدرة من الجائز جدا أن يكونا عبارة عن الذات من جهتين مختلفتين ؛ فالعلم عبارة عن الذات من ناحية تعلقها بالمعلومات كشفا

(١) انظر فى ذلك الخيالى وعبد الحكيم وحاشيتيهما على العقائد النسفية صفحة ٢٥٥ ، ٢٥٦ .

والقدرة عبارة عن الذات من ناحية تعلقها بالمقدورات خلقا فلا يوجد هناك إلا الذات فقط أما هذه الصفات فهى اعتبارات لها . ورأيى أن هذا الاعتراض غير مصيب لأن الذات إذا كانت واحدة وليست لها صفات وجودية متخالفة لم تصلح علة لهذه الآثار الوجودية المتغايرة والاختلاف الاعتبارى بين الذات ونفسها الناشئ عن اختلاف تعلقها بالأشياء المتمايزة لايصلح علة للاختلاف الحقيقى الموجود بين المعلومات والمقدورات مثلا . وإذن فلابد من القول بوجود صفات قائمة بالذات ومتمايزة بعضها عن بعض حتى تكون كل صفة علة وجودية لهذه الآثار الوجودية الخاصة بها :

ولكن القول بالوجودية والأزلية يؤدى إلى القول بتعدد القدماء مما ينافى الوحدة الواجبة لله تعالى . يقول الأشعرى فى ذلك مجيبا — وهو فى رأيى مصيب أيضا — إن الموجود معنا فى ذلك ذات وصفات لاذوات متعددة وهذا لاينافى وحدة الله الواجبة لأن معناها أنه لايوجد معه إله آخر أو بعبارة أخرى ذات أخرى تشاركه فى هذا الوجود ، والصفة وإن غايرت الموصوف وجودا ومفهوما لايصح القول بأنها ذات أخرى منفصلة عن الذات التى تقوم بها ، وعلى هذا إذا قلنا إن هذه الصفات ليست عين الذات فنحن على صواب لأنها صفات وجودية للذات وليست عينها ، وإذا قلنا إنها ليست غير الذات فإنما نعنى بذلك أنها ليست ذوايا منفصلة عنها حتى تؤدى إلى نفى الوحدة عن الله جل وعلا .

ومن هنا ندرك أن قول الأشعرى أنها ليست عينه ولاغيره ليس جمعا بين النقيضين وليس موجبا للسخرية كما يدعى كثيرون فان الأشعرى بهذا التفسير مصيب وهو بذلك يوافق العرف واللغة فإن من يخبر بحضور انسان واحد فقط يخبر بحضوره مع صفاته فدل ذلك على أن الصفات لاتغاير الذات وإلا للزم على ذلك النص عليها فى الاخبار ولكن إذا سئل ذلك المخبر عن صفة القادم وذاته هل هما متحدان— مفهوما ووجودا فلاشك أنه يجيب نفيا فالأشعرى بهذا القول فى رأيى يعتبر مصيبا فى قوله وعميقا فى تفكيره .

ولكن هذا الوجود المدعى للصفات يؤدى إلى كونها ذوات متمايزة فى نفسها ومخالفة للذات أيضاً مما يؤدى إلى منافاة الوحدة قطعاً وذلك لأن هذه الصفات الوجودية إذا كان وجودها بالذات — اعنى ذات الله — جل وعلا فهى ممكنة فقط إن وجدت ازلا على طريق العلية وهى حادثة إن وجدت بعد ذلك على طريق الخلق اختياراً والله ليس بمحل للممكن الصادر ازلا عنه لأن ذلك الممكن حادث فى ذاته والله لاتقوم به الحوادث كما أنه ليس بمحل للحادث ذاتاً وزماناً على فرض أنها لم توجد أزلا . ومن ناحية أخرى فكيف يخلق الله قدرته مثلا على طريق العلية أو الحدوث وهو قبل اتصافه بها ليس قادراً .

وإذن فليس من الممكن إذا كانت موجودة أن يكون وجودها من الله سبحانه بل يجب أن يكون وجودها من ذاتها فتكون ذاتها

مستقلة فى إيجادها فلا تكون صفة بل ذاتا وهى كثيرة فتتعدد الذوات القديمة مما يتنافى مع الوحدة وهذا محال والواقع أننى فى حياتى العلمية كلها لم أر اعتراضا يقوم على التلبيس بين الأشياء مثل هذا الاعتراض رغم ما يشتمل عليه من مقدمات يخيل للانسان أنها مسلمة بل وصحيحة . وحقيقة الأمر أننا حين رأينا العالم عاجزاً عن تفسير نفسه بنفسه حكم العقل بوجود إله خالق له صفات الخلق وهذا الإله مع صفاته لا بد أن يكون أزلياً وإلا لاحتاج إلى خالق آخر ويتسلسل فحقيقة الصفات أنها واجبة مع الذات أو بعبارة أخرى لابد من الإيمان بخالق له صفاته أزلا فالخالق وصفاته قد وجدا شيئا واحدا أزلا فلا يصح بعد ذلك الفصل بينهما تفكيراً حتى يقال هل هى موجودة بالذات أم بذاته لأنها موجودة بوجود الذات ومع الذات أزلا . ولا يصح القول مثلا بأن الله قبل ايجاده للقدرة لم يكن قادراً فكيف أوجدها لأن الله وقدرته قد وجدا معاً أزلا على أنهما كائن واحد لابد من الإيمان به بما يشتمل عليه من صفات قد وجد بها أزلا لتفسير كيفية وجود هذا العالم وعلى ذلك فالقول بوجودية الصفات لايستلزم حدوثها أو كونها ذوات قائمة بنفسها .

ولكن ألا يؤدى ذلك إلى كون الله جل وعلا مركب والتركيب علامة الحدوث لما يشتمل عليه من احتياج المركب إلى اجزائه : وهذا الاعتراض فى رأيى يشبه سابقه لأن التركيب حكم مادى يتعلق بالأشياء المادية على معنى أننا نحكم جزما بأنه إذا ضم جزء مادى إلى جزء مادى

كان المجموع مركبا ولكن مارأى المعتزلة ومن وافقهم . على القول بنفى الصفات فى أن الله على رأيهم مجرد عن المادة وصفاته كذلك، ومعنى أنه مجرد عن المادة أن أحكام المادة لاتجرى عليه، وإذن فلايلزم من القول بالصفات التركيب فى ذاته لأن التركيب أمر مادى يتعلق بأشياء مادية والله يخالف المادة والمادى فى جميع الصفات .

ليس معنى ذلك أننى لا أحس بما فى هذا الموضوع الذى لاأرى ضرورة [1] لبحثه من صعوبة ولكنى أعتقد أن موقف الأشعرى منه إن لم يكن هو الصواب — ورأيى أنه الصواب — فانه لايزيد عن غيره تعقيداً وضعفا فماذا فعل المعتزلة والفلاسفة فى هذه الصفات حتى جعلوها عين الذات .

لقد حاول بعض المعتزلة كأبى الحسن البصرى — وقد ذكرت ذلك سابقا — وتابعه فى ذلك الفلاسفة الإسلاميون أن يردوا كل الصفات إلى العلم وأن يردوا العلم إلى الذات حتى لاتكون هناك كثرة فى ذات الله جل وعلا من الناحية الواقعية أو الناحية الفكرية ولكن هل نسلم لهم ذلك . إن رد صفة السمع والبصر مثلا إلى العلم بالمسموعات، والمبصرات قد يبدو مقبولا ولكن كيف نرد صفة كالقدرة ووظيفتها الإيجاد والابراز إلى صفة العلم وهى تتعلق بكشف المعلومات فهل

---

(١) يقول الدوانى فى شرحه على العقائد العضدية ص ١٠٧ : « واعلم أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التى يتعلق بها تكفير أحد الطرفين » .

يكفى الكشف والادراك لشىء فى إبرازه إلى عالم الموجودات أم أن هذا أقرب إلى الهذيانات .

إن المعتزلة وكذلك الفلاسفة الإسلاميون من بعدهم قد استلهموا هذا الحل من أرسطو الذى رد بعض صفات المحرك الأول كالحياة مثلا إلى علمه ومن ثم إلى ذاته قائلا : « إن الحياة أيضا من صفات الله فإن فعل العقل حياة والله هو ذلك الفعل[1] » ولكن أرسطو كان أكثر منطقية منهم لأن الله فى رأيه لم يخلق العالم وإذن فليست القدرة من صفاته وإذن فلا ضرورة فى مذهبه تاجئه إلى هذا المراء وهو رد صفة إيجابية بها الإيجاد والإعدام إلى صفة إدراكية لها الكشف فقط لا الإبراز وإن كان مذهبه فى ذلك بين الفساد لأنه قد قصر الصلة بين الله والعالم على ضرب من الشوق والانجذاب . ولعل السبب فى كل هذه المشاكل المتعلقة بالصفات هو محاولة المعتزلة والفلاسفة الجمع بين صفات المحرك الأول أو الله الذى لم يخلق ولا يعلم عن العالم شيئا عند أرسطو وبين صفات الله جل شأنه فى نظر الإسلام من علم بكل شىء مع الخلق والإيجاد .

* * *

ثم ماذا عن صفة العلم نفسها ؟ لقد لجأ متأخرو المعتزلة والفلاسفة الإسلاميون إلى رد الصفات إلى العلم ثم ردوا العلم إلى الذات ليحفظوا

(١) ما بعد الطبيعة مقالة اللام الفقرة ١٠٧٢ .

ذات البارى من التركيب والكثرة فأدت صفة العلم على أصولهم
إلى إثبات الكثرة والتغير فى رأى من يخالفهم وذلك لأن المعقولات
وخاصة فى رأى ابن سينا لا تتحد بالعاقل ولا يتحد بعضها ببعض
بل هى صورة متكررة فى نفس العاقل فإذا كان الله يعلم العالم ويعقله
فلا شك أن صور الأشياء المتباينة فى نفسها تكون متقررة فى جوهره
وذلك يستلزم إدخال الكثرة فيه . ومن ناحية أخرى فإن العالم يشتمل
أيضا إلى جانب ما فيه من حقائق وأشياء ثابتة على الجزئيات المتغيرة
فلو أدركها الله كذلك بما هى متغيرة لكان منفعلا عنها ولها تأثير فيه
مع استلزام ذلك أن يكون عالما بها بالقوة قبل وقوعها مع أنه واجب
الوجود من جميع جهاته وإدراكها من حيث هى مشخصة ومقترنة
بالزمان يؤدى أيضا إلى وقوع التغير فيه لأن العلم فى رأيه عبارة عن
صورة مقررة عند العالم تستلزم إضافته إلى معلوم معين وفى تغير
المعلوم تغير لهذه الإضافة وتلك الصورة قطعا والتغير فى الواجب محال
لأنه يؤدى إلى حدوثه مع أنه أزلى . على أن ذلك يستلزم أيضا أن
يكون هذا الإدراك بآلة متجزئة لأنها أى الأشياء المتغيرة بمقارنتها
للمادة والوقت والتشخص تكون محسوسة أو متخيلة وهذا باطل أيضا.
وإذا قلنا إنه يعقل هذه الجزئيات المتغيرة من حيث ما هيتها المجردة
وما يتبعها مما لا يشخص لم يكن ذلك إدراكا للجزئى من جيث هو
جزئى ومتغ بل إدراكا لماهيته وإدراك الماهية ليس إدراكا للجزئى
بنفس ذلك الإدراك . ورغم ما بذله ابن سينا وغيره من مجهود للإجابة

عن هذه الاعتراضات فإنه فى رأيى لم ينجح ، فإنه فى الاعتراض الأول الخاص بالكثرة يقرر أن ذات الواجب علة للكثرة وهو يعقل ذاته فلزم عقلا من تعقله لذاته تعقله للكثرة ولكن الكثرة فى هذه الحالة ليست داخلة فى الذات على معنى أنها مقومة لها بل هى لازمة متأخرة عن الذات وتجىء أيضا على ترتيب بسبب تتابع العلل والمعلولات وكثرة اللوازم من الذات سواء كانت متقررة فيها — لا على أنها مقومة لها — أو مباينة لماهيتها لا تثلم الوحدة لأن الواحد البسيط قد تعرض له كثرة فى اللوازم وكثرة فى السلوب ويتبع ذلك كثرة فى الأسماء ومع كل هذا فلا تأثير لشىء من ذلك فى وحدانيته والرد على ابن سينا من كلام ابن سينا نفسه فهو يقرر أن العلم عبارة عن « تقرر الصورة المعقولة فى نفس العاقل تقرر شىء فى شىء آخر » فإذا كان الواجب عالما بالصورة المختلفة للأشياء كانت هذه الصورة قائمة بنفسه وهذا يؤدى إلى كونه فاعلا للمفعولات لأنه يعقلها وقابلا لها لأنها قائمة به والواجب من كل وجه لا يكون قابلا وفاعلا لأنه فى رأيه — أى ابن سينا — لا يمكن أن يقبل من جهة ما يفعل ولا أن يفعل من جهة ما يقبل فالكثرة واجبة لا محالة ؟ ؟

أما فى الاعتراض الخاص بالجزئيات المتغيرة فقد قال فى ذلك مجيبا إن الله يعلمها على وجه كلى يجل عن الزمان والدهر ولا ينطبق فى الخارج إلا على جزئى فإن كل جزئى يتعلق به حكم فله طبيعة توجد فى شخصه يستطيع العقل إدراكها ويمكن أن يتناولها الحد وتؤخذ فى

البرهان — أى يكون لها كل مميزات الكلى — وإنما تصير تلك الطبيعة جزئية إذا تخصصت بما يصحح الإشارة الحسية إليها من وقت ووضع معينين وفى هذه الحالة لا سبيل إلى إدراكها إلا بالحس وليس من شك فى أن إدراك طبيعة الجزئى من حيث هى طبيعة ليس إدراكا لها من حيث هى طبيعة مشار إليها بالإشارة الحسية بل ولايستلزمه أيضا فإن إدراك الطبيعة بما هى طبيعة إدراك عقلى ثابت وبما هى متغيرة ومحسوسة ومشار إليها إدراك متغير وبآلة متجزئة والله سبحانه وتعالى يدرك الجزئيات على الوجه الأول دون الثانى لما يستلزمه من التغير واحتياج إلى الآلة :

ومعنى ذلك فى رأيى أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات قبل وجودها من حيث هى معدومة ولا بعد وجودها من حيث هى موجودة لأنه يعلمها علما مجردا عن الزمان وهذا يستلزم أن يكون الله جاهلا كل الجهل ببعض ما يتعلق بالجزئى فإن حدوث محمد بعد أن لم يكن إذا لم يعمله الله كان جاهلا ببعض ما يتعلق به وأن علمه بعنوان أنه قد كان بعد أن علمه بعنوان أنه سيوجد فهذا تغير فى العلم قطعا فالمشكلة ما زالت قائمة .

ولكن الأشعرى نفسه قد واجه هذه المشكلة وحلها على أساس أن العلم بأنه سيوجد هو نفس العلم بأنه وجد فالعلم واحد لم يتغير فما معنى ذلك فى رأيه وهل هو مسلم له ؟ .

إننى لا أخفى إعجابى بهذا التحليل البارع الذى لجأ إليه الأشعرى كما روى ذلك عنه الشهرستانى فى كتابه (نهاية الاقدام) للبرهنة على أن العلم بأن محمدا مثلا سيكون هو نفسه العلم بأنه قد كان فعلا وذلك أن العلم بأنه سيكون معناه بعد التحليل عدم بعده وجود وأن العلم بأنه قد كان معناه وجود قبله عدم ولا شك أن المعنيين بذلك متساويان فهما شىء واحد لا شيئان . عمق وبراعة لا شك من الأشعرى ولكنى مع ذلك اعتقد أنهما علمان لا علم واحد لأن العلم بعنوان أن محمدا سيكون تعلق بالعدم الذى يتبعه وجود فيما بعد والعلم بأن محمداً قد كان تعلق بالوجود الذى سبقه عدم ففى الحالة الأولى علم بأن محمداً معدوم وإن كان سيوجد وفى الحالة الثانية : علم بأن محمداً قد وجد فعلا وإن كان ذلك الوجود قد نشأ بعد العدم فهما علمان لا علم واحد وهذا مايسلم به كثير من الأشاعرة أنفسهم الذين لجأوا إلى القول بأن العلم إضافة وأن كثرة الإضافات لا تؤدى إلى كثرة فى الذات كما أن تغير الإضافات التابع لتغير الجزئيات المتقلبة لا يؤدى إلى التغير فى الذات وفى ذلك يقول سعد الدين التفتازانى « والحق أن العلمين — أى بأنه لم يكن ثم كان — متغايران وأن التغير فى الإضافة أو العالمية لا يقدح فى قدم الذات » .

ولست أريد أن أقف طويلا أمام هذا الرأى الذى قرره التفتازانى فإننى أعتقد أن البحث فى كيفية علم الله بالأشياء جرأة بل وسمخافة لا مبرر لها لأن الإنسان الذى يعلم الأشياء بعلم حادث عاجز كل العجز

عن تحديد كيفية علمه بالأشياء تحديدا قاطعا ولم يستطع علم النفس الحديث رغم ما يبذله المشتغلون به من تضحيات أن يقدم لنا نظارية صحيحة فى كيفية المعرفة البشرية فكيف بكيفية المعرفة عند الخالق جل وعلا ه

إننى أعتقد استجابة للعقل ونزولا عند رأى الشرع أن الله عالم وأن له علما وجوديا بمعنى الصفة القائمة به ولكن كيف تدرك هذه الصفة هذه المعلومات ؟ ه

هذا طمع فى غير مطمع وتجاوز من الانسان لحدوده التى عجز فى حلها عن إدراك معرفته البشرية ولكنى أضيف إلى ذلك عقيدة أخرى وهى أن كل ما يلزم علمنا الحادث من أشياء مستحيلة على الله تعالى كالكثرة والتغير فعلم الله تعالى خال منها وأقرر مع ابن رشدأن الله يعلم الأشياء علما مقارنا بالزمان فيعلمها حال كونها معدومة بعنوان كونها معدومة ويعلمها بعد وجودها بعنوان كونها موجودة ولا يلزم من ذلك التغير فى ذاته لأن التغير إنما يلزم عن العلم الحادث والله يعلم الأشياء بعلم قديم وليس كل ما يلزم الحادث يلزم القديم ، لأن التمايز بين النوعين يؤدى إلى التمايز بين ما يلزمها وحسبى ذلك عقلا وعقيدة .

الأشعرى والمعتزلة

فى عموم القدرة، ورأينا فى الكسب

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى رأى الأشعرى فى القدرة فإننا نجد الأشعرى يقرر أن قدرة الله صالحة لإيجاد أى شىء يمكن أن يوجد وإعدام أى كائن من الممكن أن يعدم وذلك ما لا يخالف فيه المعتزلة ولكن الأشعرى لا يكتفى بهذا بل يقرر أيضا أن قدرة الله تعالى بجانب أنها صالحة لذلك هى فاعلة لكل ما يوجد فى الكون إعداما وخلقا بما فى ذلك أفعال الإنسان كلها سواء كانت اضطرارية أم اختيارية وفى هذا النوع الأخير أعنى أفعال الإنسان الاختيارية خالفه المعتزلة مقررين أن خلق ذلك إنما هو من فعل العبد بقدرته التى أودعها الله فيه، وعقيدتى أن الأشعرى لم يكن منصفا للمعتزلة فى اتهامه لهم نتيجة لقولهم هذا بالخروج عما يقتضيه الدين الصحيح بل وفى تشبيه لهم بالمجوس لأن المعتزلة قد قرروا أن كل انسان يخلق أفعال نفسه الاختيارية لهدف واحد هو تنزيه الله عن الظلم والشر لأنه لو عذب عباده من غير خلق منهم يكون ظالماً ولو كان خالقاً لشرورهم يكون شريراً وإذن فأنبل العواطف هى التى أملت عليهم هذا القول من آرائهم.

إننى أوافق على أن الحل الذى قدمه الأشعرى فى الإجابة عن هذا — أعنى نظريته فى الكسب وقوله ان الله يخلق الشر شراً لغيره لا له —

يعتبر كافيا لإدراك معنى للثواب والعقاب كما يعتبر عاصما لله من الاتصاف بالشر ولكن أقرر أن عقيدتنا لن ينالها سوء إذا قلنا مع المعتزلة أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية مع عقيدتنا أن الله يستطيع أن يمنعه من هذا الخلق إذا شاء وسواء قلنا بذلك مع المعتزلة أو لم نقل فمن الواجب حتما أن نقدم الشكر والتقدير للمعتزلة على هذا الباعث النبيل الذى دفعهم إلى تقرير ذلك .

ومع ذلك فميولى مع الأشعرى رغم أننى أشعر فى قرارة نفسى أن أدلته التى أقامها على أن الله هو الخالق لأفعال الإنسان الاختيارية لا تقوى طويلا أمام النقد المنطقى ، فالأشعرى يقول فى التدليل على ذلك إن الخالق للشيء لابد أن يكون مدركا لكنهه وحقيقته لأن الفعل إذا لم يحتج فى وجوده إلى مثل هذا الفاعل لم يحتج إلى فاعل أصلا وكيف وهو يحتاج وإذن فهو محتاج إلى فاعل مدرك لحقيقة ذاته والكافر مثلا لا يدرك حقيقة الكفر الصادر على يديه وإذن فليس هو الخالق له والرد على ذلك ميسور فإن التسوية بين عدم الفاعل أصلا وبين الفاعل غير المحيط بالكنه تسوية مصادمة للبداهة فإن العقل يجيز أن يصدر الشيء عن الانسان مع غفلة منه حتى ولو كان محيطا بحقيقته ولا يجيز صدور الفعل من غير فاعل أصلا واشتراطه أن يكون الفاعل محيطاً بكل الشيء اشتراط صناعى قد لا نسلم به والزام المعتزلة فى دليله الثانى على خلق الأفعال الاختيارية بقياسها على الأفعال الاضطرارية التى سلموا بأنها مخلوقة لله تعالى هو على فرض صحته دليل إلزامى

لا تحقيق من ناحية ، وقياس مع الفارق من ناحية أخرى، فالأفعال الاضطرارية تقع مع عجز الانسان خلقاً أو منعاً والأفعال الاختيارية على العكس ومن ناحية ثالثة فالذى دفع المعتزلة إلى القول بأن الانسان خالق لأفعال نفسه الاختيارية وإخراج هذا النوع من اختصاص القدرة الالهية هو دفع الظلم عن الله وتصحيح التكليف وفى الأفعال الاضطرارية لا تكليف ولا مسئولية وبالتالى لا ظلم من الخالق جل وعلا وإذن فلا داعى لإسنادها إلى الانسان ورغم كل هذا فعاطفتى كما قلت مع الأشعرى وذلك لأن فكرة الأشعرى فى الكسب تصحح الصواب والعقاب كما قلت سابقا وتقرر فى الوقت نفسه أن قدرة الانسان لا تخلق شيئاً وإنما هى قدرة قابلة أو كاسبة لما يفيضه الله عليها من الأعمال وأن هذه القدرة لا تستمر بعد قبولها للفعل الذى خلقت لتكسبه فى الانسان ومعنى هذا أن الانسان يعيش بدون قدرة تقريباً وأنه فى أشد الحاجة فى كل فعل من أفعاله إلى قدرة الله خلقاً وقدرته هو كسباً وهى من خلق الله أيضا وهذا يلهم الإنسان معنى التوكل ويزيد من عاطفته الدينية نحو ربه ويسلبه الكبرياء الذى قد يحس به أولئك القائلون بخلق أعمالهم والدين ليس أكثر من تواضع أمام الخالق وعاطفة جياشة تعمر القلب وتشعره بالحاجة إلى عون الخالق وتأييده وتيسيره .

ليس معنى ذلك أن نظرية الأشعرى فى الكسب لا تخلو من صعوبة أيضا فوق احتياجها إلى أدلة أخرى لتأييدها ، فإن الأشعرى قد أخضع

قدرة الله لإرادة الانسان وفى ذلك ما فيه ، لأنه يقرر أن الانسان إذا اتجه إلى الفعل وخلى نفسه له ولم يشتغل بضده تعلقت قدرة الله به خلقاً كما تخلق فى الوقت نفسه للعبد قدرة يكسب بها الفعل ويقبله ، وفى الارتباط بين إرادة الانسان وقدرة الله ما يجرح شعورى كعبد مسلم ، ولكن ذلك على كل حال قد يكون أولى من الاستقلال الذى يقرره المعتزلة ، على أن هناك صعوبة أخرى : وهى أن الأشياء المكونة لقصد الانسان واتجاهه إلى كسب الفعل إنما هى مخلوقة لله تعالى فأى اختيار يبقى للانسان بعد هذا ؟ وهل من الممكن أن نقول مع ابن رشد [1] أن الانسان حر فى ميدان من القيود ؟ .

يعتقد الأشعرى إلى جانب ذلك بأن الله له الحق المطلق فى فعل أى شئ وليس يقبح منه شئ مهما كان فى رأينا — بحسب مقاييسنا — قبيحاً كتعذيب الأطفال وعقاب الطائعين لأنه المالك القاهر الذى لا تحد قدرته بحدود حتى يقال إن فعله قبيح لأنه تعداها وفى هذه النقطة يخالف المعتزلة قائلين : لاشك أن الله هو المالك القاهر وأن قدرته صالحة لخلق أى شىء بدون أن تجد عقبة إذا شاء الخالق ولكن الخالق مع ذلك حكيم وعادل وجواد وإذن فقدرته المطلقة الصالحة لخلق كل شىء يجب أن تكون خاضعة لحكمته فلا يخلق إلا ما يتناسب معه كإله عادل حكيم جواد ولذلك فهو لا يفعل من هذه الأفعال التى يمكن أن يخلقها

---

(١) ابن رشد مناهج الأدلة ص ١٧٠ القاهرة سنة ١٩١٠

بقدرته لو أراد إلا ما فيه الخير للإنسان ، ونحن حين قلنا إن الله يجب عليه أن يخلق الأصلح وأن يلطف بعباده إلى غير ذلك ، لا نقصد وجوبا خارجيا من غيره يستلزم نقصه ، وإنما نقصد وجوبا داخليا من ذاته يحقق كماله ، فليس الكمال لله فى أن يستعمل قدرته العامة بدون حكمه وإنما الكمال لله فى أن يخلق بقدرته ما تمليه حكمته .

ربما يكون من واجبنا أن نشكر الأشعرى على فكرته فى عدم تحديده لقدرة الخالق سبحانه بأى حد لأن هذا فى رأيه يعطى صورة كاملة لكائن قادر عام القدرة لا يخضع لشىء ولا يمنعه شىء من شىء فيزرع بذلك الرهبة فى قلوب البشر ولكنى أعتقد أكثر أن الجديرين بالشكر فى ذلك هم المعتزلة فليس من فضائلهم أن تكون قادراً فحسب وإنما الفضيلة أن تستعمل هذه القدرة فى الخير والعدل والجود ولذلك اضطر الأشاعرة[1] إلى التسليم بأن الأفعال الإلهية لا تخلو من حكمة وإن كانوا قد لاموا المعتزلة فى تحديدهم هذه الحكمة بأعمال خاصة جعلوها واجبة على الله تعالى مع أنه من الممكن جداً أن تكون حكمة الله فوق ما حددوا وأنا أوافق الأشعرية على ذلك .

هل فى العالم شر ؟

ولكن إذا كان الله لا يفعل إلا وفى فعله حكمة فلماذا خلق الشرور الطبيعية التى تمنع الانسان من تحصيل ما هو خير له كالبرد والمرض ؛

---

(١) النجاة ص ٤٧٤ والاشارات عدد ٣ ص ٢٠٦ — ٢٠٩ م .

مثلا ؟ . هل من الممكن أن نقول فى الإجابة عن ،ذلك إن خلق مثل هذه الأشياء ضرورى لكمال هذا العالم فنحن على الأقل ندرك بوساطتهما المعنى الكامل لأضدادهما من الخير كالصحة والدفء أو نقول كما قال الفلاسفة [1] الاسلاميون إن الشر فى ذاته لا حقيقة له وإنما هو معنى إضافى يلحق الأشياء الخيرة فى هذا العالم الأرضى التى لا يمكن أن يكون وجودها خاليا من هذه الأعراض مع غلبة الخير فيها وليس من شك فى أن ترك مثل هذه الأنواع التى يغلب خيرها على شرها لا يوافق الحكمة فالنار مثلا تهبنا خيرات كثيرة وقد يعرض لها أن تؤذى أحيانا فهل من الخير عدمها ؟ .

إذا وافقنا ابن سينا وغيره من الفلاسفة الاسلاميين على ذلك فإنه لا تبقى مشكلة فى عموم إرادة الله تعالى لكل شىء فإن الشرور الطبيعية ليست شروراً حقيقية وإنما هى عوارض تعرض لأشياء خيرة يغلب خيرها على ما يعرض لها من الشر فاذا أرادها الله لم يكن شريراً بل خيراً وجواداً وأما الشرور الأخلاقية فإنها فى ذاتها أعمال لا توصف بالشر لذاتها وإنما توصف بذلك تبعاً لإرادة كاسبها من البشر وعلى ذلك فإن الله يريدها وبارادته لا يكون شريراً لأن الشر لا يعرض لها من ناحية الخلق وهذا فعله بل من ناحية الإرادة البشرية وهذا نصيب الانسان .

(١) النجاة ص ٤٧٤ والاشارات عدد٣ ص ٢٠٦ — ٢٠٩ م .

الأشعرى والمعتزلة فى مشكلة القرآن

والآن فلننتقل مع الأشعرى خطوة أخرى فى خلافه معى المعتزلة وهى الخطوة الخاصة بخلق القرآن أو قدمه .

يصور الأشعرى المشكلة على أساس أن الأدلة قد برهنت على قدم القرآن وبذلك أصبح الإيمان بأنه قديم جزءاً من العقيدة ولكن جميع الفرق قد أجمعت على أن القرآن هو هذه الألفاظ التى نقرؤها ونكتبها ؛ وهذه لا شك حادثة فكيف يكون القرآن قديما وحادثا ؟.

هذه معضلة تتطلب حلا لأن النقيضين لا يجتمعان فى شىء واحد . يقول الشهرستانى — كما سبق — إن الأشعرى يقرر أن كلمة القرآن تطلق بإطلاقين : فتارة تطلق ويراد منها المعنى النفسى القائم بذات البارى أزلا ، وهو بهذا الإطلاق قديم ، وتارة تطلق ويراد به مجازا أو حقيقة تلك الألفاظ التى تدل على هذا المعنى النفسى القديم وهو بهذا الإطلاق حادث .

ولكن ما هو الدليل على وجود معنى نفسى متميز عن الألفاظ التى تدل عليه ؟ وهنا يحكى الشهرستانى أيضا مصورا لرأى الأشعرى أن الدليل فى ذلك هو ما نجده فى أنفسنا من معنى نفسى يجول فى خواطرنا قبل وضعه فى لفظه فحيث انفرد بالوجود دون اللفظ فهو غيره بل هو إن شئت كلامنا حقيقة أما الألفاظ فهى وسيلة لنقله الى

الخبر فقط . وعلى ذلك فالمعنى النفسى القائم بذات الله تعالى أزلا هو كلامه حقيقة وسميت هذه الألفاظ الدالة عليه بالقرآن لدلالتها على القرآن الأزلى وهو المعنى النفسى .

ولكن هل استطاع الأشعرى أن يثبت أن القرآن قديم حتى نسلم بوجود المشكلة وعلى فرض أنه قديم على فرض أن دلائل القدم التى ساقها صحيحة فهل ما ساقه من حل يبدو كافياً ومقنعاً ؟ .

فى رأى أنه رغم المجهود الجبار الذى بذله الأشعرى فى جمع الأدلة النقلية فى كتابيه اللمع والإبانة ، ورغم ما بذله من عمل فكرى فى سبيل تحرير الأدلة العقلية على قدم القرآن فإنه لم ينجح فى أن يقدم إلينا دليلا واحدا نقلياً كان أم عقلياً يثبت إثباتا قاطعا أن القرآن ليس حادثا . فإن من أقوى أدلته التى ساقها فى ذلك بل لعله أقوى دليل على الإطلاق قوله : لو كان القرآن حادثا لكان مخلوقا بكلمة « كن » لقول الله تعالى : « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » ولا يمكن أن يكون القرآن مخلوقا بكلمة « كن » لأن القرآن كلام الله تعالى فلو قال له « كن » لكان قائلا لقوله وهذا يؤدى إلى التسلسل لأن قوله « كن » يحتاج فى ايجاده إلى كلمة أخرى وهى « كن » وهكذا إلى غير نهاية وهذا بين الفساد وإذن فالقرآن ليس بحادث بل هو قديم .

قد نسلم للأشعرى جميع مقدماته ماعدا مقدمة واحدة يعتمد عليها الدليل اعتماداً كلياً وهى قوله : « لأن القرآن كلام الله تعالى » فماذا

يعنى الأشعرى بقوله « كلام الله » هل يعنى أنه المعنى النفسى القائم بذات الواجب أزلا ؟ إن كان ذلك فإن المعتزلة لا يسلمون بثبوت هذا المعنى أو غيره مما يصحح القدم إلا بعد ثبوت القدم نفسه فهذه مصادرة على المطلوب ، وإن عنى به الألفاظ المقروءة المتلوة فحكمها حكم سائر الأشياء المخلوقة ولا استحالة أصلا فى أن يقول لها « كن » فتكون هذا إذا فسرنا الآية الكريمة تفسيراً حرفياً ، أما إذا فسرناها تفسيرا مجازيا كما يقول أغلب المفسرين فإن الدليل ينهدم أيضا لأنه لا يعتمد فى هذه الحالة على شىء أصلا . والواقع أن أدلته الأخرى ليست أوفر من هذا الدليل حظا مما يجعل تضييع الوقت فى مناقشتها عبثا .

وعلى فرض صحة الأدلة التى ساقها على القدم فهل ما ساقه من حل يعتبر كافيا فى هذه المشكلة على فرض قيامها إن الأشعرى قد حل المشكلة على أساس ما نجده فى أنفسنا — على ما يدعى الشهرستانى — من تميز بين المعنى النفسى وبين الألفاظ الدالة عليه على معنى أننا نجد المعنى النفسى أولا بعيدا عن الألفاظ ثم نضعه فى لفظ بعد ذلك فهل هذا هو الذى يقع حقيقة ؟ إننى لا أنكر أن الانسان قد تجول فى رأيه أفكار ومعان قبل التصريح بها للناس ولكن من المقطوع به أن هذه الأفكار والمعانى التى يعدها الانسان لكى تكون حديثا لا يمكن أن تكون إلا فى الفاظ أما المعانى التى يتأمل فيها الانسان

بعيداً عن اللفظ — إن أمكن هذا — فليست كلاما ولا مشروع كلام بل هي أفكار محضة تعود إلى ملكة التعقل فى الانسان .

ولذلك لا مناص للأشعرى فى رأى من أن يقول بقدم اللفظ والمعنى جميعا فيلتقى بذلك مع الحنابلة أو بحدوثهما جميعا فيلتقى بهذا مع المعتزلة ولعل هذا ما دفع بعض المحققين [1] من اتباعه إلى اختيار القول بقدمهما جميعا بل ونسب بعضهم [2] القول بهذا إلى الأشعرى نفسه لأن الشيخ فى رأيه لم يثبت عنه أنه قال إن المدلول وحده هو القديم وإنما الذى ثبت عنه أنه قال كلام الله معنى قديم ، وتفسير ذلك بالمدلول وحده خطأ لأن المعنى كما يطلق على ما هو مدلول اللفظ سواء قام بالغير أم لا يطلق كذلك على مقام بالغير سواء كان لفظا أم لا والمراد فى عبارة الشيخ هو ذلك المعنى الثانى الشامل للفظ والمدلول جميعا .

ولكن كيف يمكن أن يكون الكلام اللفظى قديما وهو مترتب متعاقب مما يستلزم حدوثه لا محالة ؟ وهنا يتقدم الدوانى [3] برأيه فى تصوير ذلك تصويراً هو فى رأيى أولى الأقوال جميعا بالقبول فى هذه المشكلة إذا كان لا بد من اتخاذ رأى فيها .

---

(١) التفتازانى فى شرحه على العقائد النسفية ص ٣٠٤ .

(٢) شرح العقائد العضدية ص ١٨٨ .

(٣) شرح العقائد العضدية ص ١٨٨ — ١٨١ .

يقول الدوانى إن الإنسان منا صفة يتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها ترتيبا نفسيا على الوجه الذى يريده فهى مبدأ الكلام النفسى فيه وهى مغايرة لعلمه لأن كلام الغير معلوم لنا ومع ذلك فلا يعتبر كلاما لنا بل كلاما لغيرنا وإذا كان الأمر فى الشاهد هكذا فهو فى الغائب أيضا كذلك فلله تعالى صفة قديمة هى مبدأ كلامه النفسى المكون من كلمات رتبها فى علمه الأزلى بهذه الصفة وهذه الكلمات المرتبة بحسب وجودها العلمى أزلية أيضا لأنه لا تعاقب بينها بحسب هذا الوجود حتى يلزم حدوثها وإنما تتعاقب حقا بحسب وجودها الخارجى وهى بحسب هذا الوجود كلام لفظى حادث ومخلوق ، وإنما يسمى كلام الله من حيث انطباقه على كلامه الأزلى خلافا للحنابلة التى ذهبت إلى أن هذه الحروف والأصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها قديمة أيضاً .

الأشعرى والمعتزلة فى الرؤية

تلك هى مشكلة الرؤية التى حاول الأشعرى جاهداً أن يبرهن على جوازها ثم على وقوعها للمؤمنين من العباد فى الجنة يوم القيامة . وليس من شك فى أن الأشعرى قد ساق فى ذلك أدلة متعددة من حديث وقرآن وبرهان . ولعل أقوى ما تقدم به هو ذلك الدليل الذى ذكرته سابقا حينما كنت بصدد التصوير لمذهبه .

يقول الأشعرى إن اثبات شىء للبارى إنما يستحيل عليه إذا أدى ذلك الاثبات إلى حدوثه أوحدوث معنى فيه أو أدى إلى تشبيهه بخلقه أو قلبه عن حقيقته أو أدى إلى تظليمه وتجويره أو تكذيبه وليس فى إثبات الرؤية شىء من ذلك وإذن فهى جائزة وإذن فهى واقعة لا محالة لورود النصوص بوقوعها ، والنص إذا ورد بالاخبار عن وقوع شىء ممكن الوجب شرعا الإيمان بحصوله . ولكننا إذا رحنا نستعرض هذا الدليل وجدنا الأشعرى يعلل عدم لزوم الحدوث لله تعالى من إثبات الرؤية بقوله : « لأن المرئى لم يكن مرئيا لأنه محدث ولو كان مرئيا لذلك للزمهم أن يرى كل محدث وذلك باطل عندهم » فهل هذا التعليل من الأشعرى صحيح ؟ إن هذا التعليل فى رأى إما أن يكون مغالطة بارعة منه ، وإما أن يكون سهوا عن حقيقة ما يقوله المعتزلة فهم لايقولون إن الحدوث علة للرؤية حتى يلزم من وجود الحدوث وجود

الرؤية فيلزمهم « أن يرى كل محدث » وهذا باطل عندهم ، بل يقولون إن الحدوث شرط للرؤية ومن المعروف أن الشرط : ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود . وهذا يعنى فى رأيهم أنه ما لم يوجد الحدوث لا توجد الرؤية ولا يعنى أنه كلما وجد الحدوث وجدت الرؤية وإذن فالحدوث لا بد منه لتحقيق الرؤية ولا يلزم على ذلك أن كل محدث يجب أن يرى ، وإنما كان الحدوث شرطا للرؤية لأن الرؤية البصرية تستلزم أمورا منها :

. وجود المرئى فى مكان وجهة مقابلة للرائى حتى تحصل صورته فى إنسان العين ، وحينئذ تتم مشاهدته له وهذا يستلزم بالتالى أن يكون المرئى جسما أو حالا فى جسم ، فلو جازت الرؤية على الله تعالى لكان كذلك فيكون حادثا للاتفاق بين الأشعرى والمعتزلة على القول بحدوث الأجسام جميعا وإذن فالقول بوقوع الرؤية مستحيل فيجب تأويل النص الوارد فيها على فرض وجوده تأويلا مجازيا .

ماذا قال الأشعرى فى الرد على هذا الاعتراض بالذات ؟ إننى لم أر له من كلامه ردا على ذلك ولكن الثقات من اتباعه يروون عنه مع موافقتهم له أنه يوافق المعتزلة فى القول باستحالة الرؤية التى تقع بمثل هذه الكيفية التى شرحها المعتزلة ولكنه يقول إن الانكشاف التام الذى يحصل عقيب الرؤية لا يتوقف على ذلك لأنه من الممكن أن يخلق الله لنفسه فى قلوب عباده انكشافا تاما لا يتوقف على هذه المسائل العادية التى يجوز تخلفها مع تحقيق أثرها بوسيلة أخرى

لاتستلزم محالا ، وإذن فالرؤية المستلزمة للآلة والمكان والجهة إلى غير ذلك قد أجمع المعتزلة والأشاعرة على القول باستحالتها ولم يبق معنا إلا الانكشاف التام فهل يمكن أن يكون الخلاف بعد ذلك بينهم إنما هو فى تسميته علما أو رؤية فيكون الخلاف لفظيا ؟ .

إلى هذا ذهب صاحب المقاصد والإمام محمد عبده[1] وغيرهما من القدامى والمحدثين .

يقول الشيخ[2] بخيت : إن الخلاف بين المانعين للرؤية والمجوزين لها خلاف لفظى لأن الفريقين لا يختلفان إلا فى تسمية ما يخلقه الله تعالى فى الجنة لعباده المؤمنين من الانكشاف التام فالمانعون يسمونه علما ضروريا والمجوزون يسمونه إبصاراً ورؤية .

فهل هذا الكلام حق أم أن الخلاف بين الفريقين ما زال خلافا معنويا لا لفظيا ؟ .

---

(١) يقول محمد عبده فى حاشيته على شرح العقائد العضدية ص ٢٠٣ اتفق كل العلماء على استحالة الرؤية بالوجه لما انكشف لديهم من أن الله تعالى مخالف للحوادث فليس جسما ولا فى جهة وليست له صورة ثم افترقوا بعد ذلك فمنهم من أخذ بطرف الاثبات للرؤية لاعلى هذا الوجه المعروف عندنا ومنهم من أخذ بطرف النفى مستدلا بما يترتب على هذا الوجه المعروف عندنا من محالات فعلمنا من ذلك أن النزاع بينهم ليس حقيقياً .

(٢) القول المفيد فى علم التوحيد ص ٤٥ القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

يتساءل[1] عبد الحكيم فى حاشيته على شرح العقائد النفسية عن حقيقة هذا الانكشاف التام الذى يدعى الموفقون بين الطرفين اجماعهما عليه واختلافهما فى تسميته هل هو الانكشاف التام العقلى أم الانكشاف التام الحسى ثم يقول إن كان المراد به الأول وهو الانكشاف التام العقلى فالأشاعرة لا يقولون به حينما يريدون معنى الرؤية لأنه لا سبيل إلى تسمية ذلك الانكشاف العقلى رؤية على وجه من الوجوه وإن كان المراد بالانكشاف الانكشاف التام الحسى الذى هو أثر الرؤية فى الشاهد فالمعتزلة قطعا لا يقولون به وإذن فادعاء الاتفاق على شىء واحد هو ادعاء لا يقوم على رضى الطرفين فان المعتزلة « معترفون بالانكشاف العقلى التام ونحن — أى أهل السنة — إنما نثبت الانكشاف الحسى وهم ينكرونه »[2] وإذن فالخلاف فى رأيه كما هو فى رأيى ما زال خلافا حقيقيا لعدم الاتفاق على المراد من كلمة الانكشاف التام وإذا كان الأمر كذلك فأى الفريقين هو المحق ؟.

فى رأيى قبل أن أجيب أن يسائل كل قارىء نفسه ما هو الأثر الذى يحسه بعد الرؤية أو بعبارة أخرى ما هو مدلول الانكشاف الحسى التام الذى يقول به أهل السنة فى ذهنه ؟ أليس هذا الانكشاف الحسى إدراكا محدوداً لأمر محدود وإذا كان الأمر كذلك فمن المحال أن يحصل هذا الإدراك المحدود لله تعالى لأنه ليس أمراً محدوداً وإذن فالمسألة فى حقيقتها لا يمكن أن تكون انكشافا حسيا بل إذ اشئت فقل هو

(١) ص ٣٣٨ الطبعة نفسها التى أشرنا إليها سابقا .

(٢) نفس الصفحة والمرجع .

انكشاف تام مغاير لهذا النوع من العلم المتعلق بالخلق فى أذهاننا فباعتبار مغايرته لهذا العلم الحاصل عندنا بالبرهان يصح أن نسميه رؤية من باب المجاز لا الحقيقة بجامع الشبه بين هذا الانكشاف وبين الرؤية فى أن كلامنهما يغاير العلم السابق الحاصل بالحد أو البرهان ولما كان هذا المعنى يعطى ما تعطيه الرؤية من شعور متجدد وكان دقيقا لدرجة أنه لا يمكن إدراكه بحقيقته لأغلب البشر أطلق عليه اسم الرؤية تجوزا ولكن ذلك لا يخرجه عن كونه نوعا من العلم الضرورى الذى يخلقه الله فى نفوس عباده بدون هذه الوسائل المادية .

وعلى ذلك فمن الناحية المنطقية يعتبر المعتزلة أدنى إلى الحق فإن المعتزلة والأشاعرة ماداموا قد سلموا أن الله ليس جسما ولا حالا فى جسم وليس مشابها للحوادث بل هو مجرد عن المادة فإن القول بعد ذلك بامكان الرؤية أو وقوعها حتى على معنى الأثر الحاصل بها وهو الانكشاف الحسى التام يعتبر تناقضا . ومن واجب الأشاعرة منطقيا أن يختاروا رأى المعتزلة فى الرؤية إذا اختاروا رأيهم فى القول بتجرد الله عن المادة وتنزهه عن الجسمية والمشابهة للحوادث أو يختاروا القول بوقوع الرؤية على الوجه المعروف عندنا وبوسائله العادية كما تقول المشبهة مع التنازل عن عقيدتهم فى التجرد والبعد عن المادة . وإذا كان الدليل قد صح عندهم على انتفاء كونه جسما أو حالا فى جسم فمن واجبهم القول بانتفاء الرؤية المعروفة وبانتفاء أثرها وهو الإدراك الحسى التام انتفاء عقليا .

* * *

رأيه في الايمان :

الناظر فى مذهب الأشعرى فى الإيمان يجده وسطا بين آراء متعددة فالكرامية وبعض المرجئة يرون أن الإيمان (اقرار باللسان) فقط أما جمهور المرجئة فيرون أنه (اقرار باللسان واعتقاد بالقلب ، وإن كان الطرفان يجمعان على أن العمل لا دخل له بالإيمان وأن من أقر بلسانه فقط على الرأى الأول أو أقر بلسانه وصدق بقلبه فهو ناج ومصيره إلى الجنة مستشهدين على ذلك بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة كقوله تعالى : « لا يصلاها إلا الأشقى . الذى كذب وتولى » « وهل نجازى الاالكفور » وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من شهد أن لا إله إلا الله حرم الله عليه النار » رواه مسلم .

وفى ذلك خلاف الأشعرى الذى يرى أن تفسير الإيمان بالاقرار باللسان تفسير لا يقره عقل ولا لغة ، فالإيمان فى اللغة هو التصديق والذى يقر باللسانه فقط ليس مصدقا وإسقاط العمل رأساً وابطال فائدته كما يرى الطرفان جميعاً ابطال للتكاليف والغاء لآيات الوعيد مع منافاته لحكم العقل الذى يقضى بعدم التسوية بين الظلم والعدل وبذلك نطق الشرع « أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار » ؟ « أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء

محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون » ؟ ومع هذا فان اسقاط العمل أصلا يتنافى مع الهدف المقصود من الرسالة وهو إصلاح البشر لأنه فيه تجريئا على الشر .

ولكن الأشعرى أيضاً لا يرى المغالاة فى قيمة العمل بجعله جزءاً من الإيمان كما يقول الخوارج والمعتزلة على خلاف بينهم فى وصف من يقر بلسانه ويعتقد بقلبه ويقصر فى أداء الواجبات المفروضة عليه فهو فى رأى الأولين كافر وفى رأى المعتزلة فى منزلة بين المنزلتين كما سبق وإن كان الطرفان قد اجتمعا على أن من يترك فرضاً أو يرتكب كبيرة ولم يتب قبل موته فهو مخلد فى النار أبدا ، مستشهدين على ذلك كما سبقت الإشارة إليه بآيات وأحاديث كثيرة كقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا » وقوله تعالى : « يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى إيمانها خيراً » وكذلك الحديث الذى رواه مالك ومسلم : « من اقتطع حق امرىء مسلم بيمينه أوجب الله له النار وحرم علية الجنة قالوا ولو شيئاً يسيراً يارسول الله قال ولو قضيباً من أراك ولو قضيباً من أراك ، ولو قضيباً من أراك » .

يقول الأشعرى إن إجماع الخوارج والمعتزلة على ذلك مما يتنافى مع العقل والشرع أيضاً فقد فرق الشرع بين من أقر وقصر وبين من جحد وكذب ، فوصف الأول بأنه مؤمن مع تقصيره ، وسمى الثانى كافراً مهما جرى من العمل الصالح على يديه ، فليس من شك فى أن قتال

المؤمن للمؤمن كبيرة فى نظر الشرع ومع ذلك فقد سمى الشرع من فعلها مؤمنا . قال تعالى : « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفيء إلى أمر الله » . ولم يسو الشرع كذلك فى الحكم بين الكبيرة والاشراك مثلا فقال تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » وليس المقصود هو الصغائر قطعاً لأنها مغفورة اطلاقاً بدون أن تتوقف على شيء قال تعالى : « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم » : وإذن فالمؤمن الذى يعصى بترك فرض أو ارتكاب كبيرة لا يسمى فى نظر الشرع كافراً كما يقول الخوارج ولا يسلب عنه اسم الإيمان كما يقول المعتزلة ولا يخلد فى النار كالكفار لأن الله قد فرق بين النوعين حكما مع ما فى ذلك أيضاً من إلغاء لآيات الوعد أو تعارض معها من غير سبيل إلى التوفيق بينها وبين آيات الوعيد الأخرى . أما منافاة ذلك للعقل فإن جريمة الذنب ليست كجريمة الكفر فإن من يثق بالله ويتهاون فى أمره مغلوباً على أمر بشهوته ليس كذلك الذى يجحد وجوده ويهزأ برسوله ففى الأول بصيص النور واحتمال العودة إلى الخير ، وفى الثانى ظلمة الكفر والعزوف عن الهداية مع ما فيه من العتو والاستكبار وعدم اليقين بوجود من هو أقوى منه سلطانا وأعظم اقتداراً .

وليس من شك أن فى رأى المعتزلة والخوارج معاً مما يملأ قلوب العباد يأساً وقنوطاً فان من قضى حياته طائعاً ثم هزم عقلهودينه أمام

شهوته مرة واحدة ولم يجد فرصة للتوبة بل مات عقب ذلك مباشرة فهو على رأيهم فى النار أبداً ، وليس ذلك هو الدين الذى يملأ القلب رجاء وخوفاً كى يفعم النفس رهبة من الله وحباله قال تعالى : « إن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وإن ربك لشديد العقاب » .

وإذن فما هو رأيه الوسط بين هذين الطرفين المغاليين ، إن الأشعرى قد أوضح رأيه فيما صورته من مذهبه ولكنى أحس بالحاجة من جديد إلى تفصيل رأيه فى. اسهاب لهذه النقطة فرأيه وأنا معه أن الإيمان هو هو الاعتقاد الجازم بكل ما ثبت مجيئه بالضرور ة من عند الله تعالى على لسان رسوله مع الرضى بهذه العقيدة والار تياح لها أما الاقرار باللسان فليس جزءاً من الإيمان وأن كان ضروريا من العبد لإجراء أحكام المؤمنين عليه أما العمل فمن أدى الفرائض واجتنب الكبائر والصغائر فهو من السابقين الأولين ومن أدى الفر ائض واجتنب الكبائر وفعل الصغائر فهو من الناجين ومن أدى الفرائض وارتكب كبيرة ثم تاب عنها كان من أولئك الذين يتمتعون بعفو الله عنهم وأما من لم يؤد الفرائض أو ارتكب الكبائر ولم يتب فهو إلى الله إن شاء عذبه ، وفى ذلك خلاف الكرامية والمرجئة وإن شاء عفا عنه وفى ذلك خلاف المعتزلة والخوارج ، وبذلك يمكن الجمع بين آيات الوعد والوعيد التى يبدو تضاربها ، وتصلح حال النفوس المؤمنة فلا تفريط فى الواجبات يجرىء على العصية ولا إفراط فى الشدة يحرم

الناس من أمل العفو إذا وقعت منهم بعض الزلات عند هزيمة عقولهم أمام شهواتهم .

ولذلك قال الأشعرى إن آيات الوعد لا تعطى العموم بذاتها بل تحتمل إرادة الكل وارادة البعض لغة والقرينة وحدها هى التى تخصص الكل أو البعض وكذلك آيات الوعيد فلا احتجاج للمرجئة والكرامية بالأولى كما أنه لا احتجاج للمعتزلة أو الخوارج بالثانية ، وبذلك حل هذا التعارض على أساس مذهبه وهو قول حق وإن كنت أعتقد أن عدالة الله تأبى أن يكون العفو عن بعض المذنبين وعقاب البعض الآخر يجرى على غير قاعدة فلا بد أن نفترض خيراً فى العفو عنهم يجعلهم أهلا لهذا العفو دون غيرهم وإن كان جميع المذنبين المؤمنين ستكون عاقبتهم فى الجنة وفى ذلك خلاف المعتزلة والخوارج أيضاً .

ولكن أليس لقائل أن يقول سلمنا بأن الأعمال ليست جزءاً من الإيمان لأنه تصديق واذعان ولكننا لا نسلم صدور الأعمال الشريرة من ذلك العبد المؤمن فإن الإيمان الحق يستلزم أن نعمل صالحاً وإلا فأى عاقل يقدم على المعصية فى الوقت الذى يوقن بضررها البالغ حداً كبيراً فى الإيلام والشقاوة فى الدنيا والآخرة ، فالأعمال ليست جزءاً من الإيمان ولكنها أثر للإيمان فى الخارج ودليل على وجوده فى النفس ، ولعل ذلك يقرب من قول سقراط قديماً : « الفضيلة المعرفة » فإن المعرفة بالفضيلة معرفة يقينية يحمل على إتيانها ولا يعرض الإنسان

عن عمل ما إلا إذا شك فى قيمته أو فائدته، وإجابتنا على هذا الاعتراض الذى لا شك فى وجاهته نستلهمها من علم النفس الحديث اليوم فهو يقول بامكان تزاحم حالين نفسيين على الخاطر يكون أحدهما قويا متسلطاً ، ويكون الآخر ضعيفا مغلوبا ، وقد يتبادل الحالان مكانيهما فيعود المغلوب غالبا والغالب مغلوبا وفى ضوء ذلك يمكن تفسير صدور المعصية عن العبد مع وجود الإيمان فيه . فإن الانسان إذا كان مؤمنا وتعرض لإغراء المعصية فإنه يتزاحم على خاطره حالان الإيمان القديم والرغبة الناشئة عن هذا الإغراء فاذا غلب الإيمان ارتدت الرغبة الآثمة إلى منطقة الشعور غير الواعى وانتصرت الفضيلة وإذا كان العكس ارتد الإيمان إلى هذا المكان من الانسان وبقيت الشهوة وحدها فتحركه إلى الشر والرذيلة حتى يعرض للإيمان من القوة ما يدفعه إلى هزيمة الشهوة واحتلال مكانها من جديد فيكف عن هذا الطريق وإذن فلا مانع من أن يوجد الذنب مع الإيمان كما يوجد الفعل الضار من الانسان مع إيمانه بضرره فى بعض الأحيان .

ولعل هذا يفسر لنا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن . . . . » كما يبطل استشهاد المعتزلة والخوارج به وبما يشبهه من الأحاديث التى وردت وهى بظاهرها تؤيد مدعاهم .

رأيه فى الخلافة

فاذا انتقلنا بعد ذلك إلى رأى الأشعرى فى الخلافة فاننا نجده فى حاجة إلى كثير من الشرح والتفصيل . فالأشعرى قد حاول فقط أن يبرهن على صحة الخلفاء الأربعة من غير أن يبين لنا رأيه فى طريقة اختيارنا للخليفة كما أنه لم يبين لنا الشروط التى يجب توافرها فيه قبل ترشيحه ، ولم يتعرض كذلك للبيت الذى يجب أن نختار الخلفية منه ، فهل كان من رأيه أن يكون الخليفة أصلح رجل فى الأمة اطلاقا ولو لم يكن قرشيا أو هاشمياً كما يرى المعتزلة والخوارج أم أنه كان يرى جمهور الأمة أن الاختيار يجب أن يكون مقصوراً على قريش وحدها على معنى أن الخليفة يجب أن يكون أصلح رجل فيها لا فى عامة المسلمين ؟ .

وإذا سلمنا للأشعرى بصحة خلافة أبى بكر رضى الله تعالى عنه رغم أن المسلمين جميعاً لم يشتركوا فى انتخابه فهل نسلم معه أن ذلك يعنى أن أبا بكر كان له الحق بمقتضى هذه البيعة فى أن يعين خلفه كما فعل ذلك باختياره عمر رضى الله عنه ليكون خليفة من بعده . وعلى فرض أن عمر كان صحيح الخلافة فهل كان من حق الستة الذين اختارهم ليختاروا الخليفة من بينهم أن يتنازلوا عن رأيهم لرأى رجل منهم وهو عبدالرحمن ابن عوف مما أدى فى رأى كثيرين إلى اختيار

عثمان رضى الله عنه ولم يكن اختياراً موفقاً لأنه رغم سبقه وتضحيته ونسبه وصلته برسول الله صلى الله عليه وسلم كان رجلا كبير السن لين العريكة بل وينقصه كثير من الصفات التى يتطلبها هذا المنصب الخطير فى ذلك الوقت ؟ .

فاذا تركنا ذلك إلى على رضى الله عنه فقد كانت بيعته باختيار أغلب أهل المدينة له ومعنى ذلك أن مكة والكوفة ومصر وسائر الأقطار الإسلامية وبعض رجال أهل المدينة لم تشترك فى انتخابه فكيف يكون انتخابه صحيحا وعلى أى أساس نحكم بهذه الصحة ونقرر لأغلبية أهل المدينة وحدها هذا الحق الخطير فى اختيار أمير المؤمنين ؟

ليس معنى ذلك أننى أعارض فى اختيار واحد من الأئمة الأربعة رضوان الله عليهم فقد كانوا خياراً من خيار ولكنى أقرر فقط أن اختيارهم لم يكن مبنياً على طريقة صحيحة جاء بها الإسلام أو أقرتها الجماعة الإسلامية وعلى ذلك فمن الصعوبة بمكان أن نحكم بصحة خلافتهم أو بطلانها لأننا نفقد الأساس الذى نحتكم إليه فى ذلك ومع هذا فمن واجبنا أن نشكر الأشعرى على محاولته هذه لأن هذه المحاولة ربما أدت على الأقل فى حينها إلى تخفيف حدة الخلاف على هذه المسألة

بين طوائف الأمة المختلفة حيث قد جمعت فى طياتها الاعتراف بالخلفاء الأربعة الذين كان يتعصب لكل واحد منهم فريق من بين أفراد هذه الأمة .

ومهما يكن من أمر فكان هذه المسألة كما أشرت إلى ذلك من قبل هو التاريخ السياسى للإسلام أو الفقه لأنها قليلة الصلة بالعقائد اللهم إلا على رأى الشيعة الامامية التى ترى أن الاعتقاد فى الإمام جزء من الإيمان .

الأشعرى والماتريدية

كان من الممكن أن ينتهى الكتاب إلى ذلك لولا رغبتى فى أن أشير فى إيجاز بالغ إلى ما يوجد من خلاف بين الأشعرى وبين الماتريدية الذين يعرفون هم والأشاعرة اليوم بعد امتزاجهم بأهل السنة والجماعة مع الإشارة الخاطفة أيضا إلى بعض ما أثاره مذهب ابن تيمية من نقد لهذا المذهب حتى يتضح للقارئ صورة ما عن ذلك الخلاف الذى يوجد بين أصحاب المعسكر الواحد الذين يدعون نصرة المذهب السلفى وما جاء عن الرسول الحق من عقائد حقة .

يختلف الأشعرى مع الماتريدية فى كثير من المسائل لعل من أهمها الاختلاف على صفة التكوين التى يزعم الماتريدية أنها صفة قديمة مغايرة للصفات السبع المتقدمة المعروفة بصفات المعانى وهى : العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، ويستدلون على ذلك بأن الله تعالى مكون للأشياء إجماعا فمن الواجب إذن أن يكون له صفة يدل عليه لفظ مكون هذا وهى التكوين ويعنون بها الصفة المؤثرة فى وجود الأثر وهى بذلك تغاير القدرة فى رأيهم لأن القدرة صفة له تعالى بمعنى صحة صدور الأثر عنه فالتكوين على هذا أخص من القدرة مطلقاً لأن القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات وصفة التكوين خاصة بما يدخل من هذه الأشياء فى الوجود فالقدرة لاتقتضى

كون المقدور موجوداً وصفة التكوين تقتضيه ، على حين أن الأشعرى يرى أن التكوين ليس صفة وجودية لله تعالى بل هى أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر وهذا المعنى لايحتاج فى الخالق جل وعلا إلى صفة مغايرة للقدرة لأنه عبارة عن تعلقات القدرة التنجيزية فالتخليق مثلا هو تعلق القدرة بإيجاد المخلوق ، والترزيق هو تعلق القدرة بإيصال الرزق وهكذا فالقدرة صفة وظيفتها الإيجاد بالفعل فى وقته أما صحة صدور الممكن أو الأثر عن المؤثر فهى لازمة لإمكانه الذاتى لأنه إذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أثراً للفاعل فلا تحتاج صحة الصدور إلى شئ وراء ذلك وهذا فى رأيى هو الحق الذى يجب أن يكون عليه المعول فى هذه المسألة .

فإذا انتقلنا بعد ذلك من قدرة الله إلى قدرة الإنسان فإننا نجد فى ذلك أيضا خلاف الماتريدية فإن الأشعرى كما سبقت الإشارة إلى ذلك يرى أن العبد إذا اختار الفعل وتوجهت نفسه إليه وخلى نفسه له أفاض الله عليه قدرة لكسبه لا لخلقه وهذه القدرة توجد مع خلق الله للفعل خلالها فى العبد فهى قدرة حادثة لاتصلح لكسب الشئ وضده بل لكسب هذا الفعل الذى خلقت معه ومن أجله فقط وفى هذا المعنى الأخير يخالف الماتريدى فإنه يرى أن هذه القدرة الحادثة التى خلقت من أجل الفعل ومعه تكون صالحة لاختيار ضده على البدل لأن عدم صلاحيتها لكسب الضد كما يقول الأشعرى معناه أن العبد مجبور على هذا الفعل

فإذا كان هذا الفعل كفراً مثلا فإنه لايستطيع فى تلك الحالة أن يؤمن
مع أنه مكلف بالإيمان وهذا يؤدى إلى كونه مجبوراً على الكفر مع أنه
مختار فلو كانت قدرة العبد مخلوقة للفعل رأسا وليست صالحة للفعل
والترك لكان مضطراً إلى الفعل غير متمكن من الترك فيكون مجبوراً
وفى ذلك تعارض مع الأدلة القاطعة على أنه مختار لامجبر وإذا كانت
جميع أسباب الفعل من الآلات والأدوات صالحة للفعل والترك كاللسان
يصلح للصدق والكذب واليد تنفع للخير والشر فلماذا نستثنى القدرة
من ذلك وهى ليست إلا سبباً من بين سائر الأسباب كاليد واللسان
فى إيجاد الفعل أليس هذا تحكما لايستند إلى دليل ؟ وإذن فمن الواجب
أن نقول إن المختار يفعل بالقدرة بلا وجوب وأن تخلف الفعل ممكن
على معنى أن القادر المختار من العباد يتصور منه اختيار الترك بدلا
من اختيار الفعل وبالعكس ولكنه متى اشتغل بفعل صار مضيعا لضده
من الأفعال لا أنه كان ممنوعا من ذلك الضد فإذا آثر الكفر واشتغل
به فقد صار بذلك مضيعاً لقوة الإيمان لا أنه صار ممنوعا من الإيمان
فنحن نسلم مع الأشعرى بأن القدرة على الشئ إنما تكون معه فى وقت
خلقه ولكنا نعارضه فى منعه أن تكون صالحة للضدين بل هى صالحة
وإلا لو كانت مع الفعل ووجب بها هذا الفعل من غير صلاحيتها
لفعل الضد لكان ذلك جبراً على هذا الفعل وهذا مناف للاختيار
الواجب للعبد بالأدلة المختلفة ورأى أيضاً أن الأشعرى أكثر منطقية
من الماتريدى فى هذه النقطة ولا يتنافى الجبر اللازم على مذهبه مع

الاختيار المقرر للإنسان فإن الأشعرى — كما سبق — يرى أن العبد إذا اختار الفعل وصمم عليه وخلى نفسه له فاضت عليه من الخالق قدرة حادثة لاتصلح إلا لخلقه لأنها مناسبة له فكونه مجبورا على هذا الفعل آت من اختياره له وإعراضه عن ضده فهو إيجاب فى منطقة الكسب بعد اختيار العبد فهو إيجاب مبنى على الاختيار فلا ينافى الاختيار وقول الماتريدى بصلاحية القدرة للضدين على طريق البدل وتمكن العبد من الفعل أو الترك معناه قطعا أن العبد لم يعقد اختياره لأحد الضدين وهذا يؤدى إلى سابقية القدرة على الفعل قبل اختيار العبد لأحد الضدين وعقد العزم عليه مع أن القدرة باتفاق لاتوجد إلا مع الفعل وتمام الاختيار له وإذا كان وجودها مقارنا لاختيار الفعل بوساطة العبد فمعنى هذا تضييع ضده من العبد فلا تكون القدرة صالحة له لاشتغالها حينئذ بهذا الفعل أصلا وهى لاتصلح لخلقهما معاً فيأتى الجبر حتما فيتساوى مذهب الأشعرى والماتريدى فيه وهو وإن كان جبرا لايضر إلا أن مذهب الأشعرى كما قلت أكثر منطقية وأدنى إلى الصواب ما داموا جميعا قد سلموا بأن القدرة لاتوجد إلا مع الفعل فهى قطعاً لاتصلح للضدين لأنها قدرة خاصة مناسبة لذلك الفعل فلا تناسب ضده ولأنها لاتصلح لخلقهما معاً فتضييع أحدهما واجب فتكون مقصورة على ماخلقت لأجله فيكون العبد مجبوراً عليه شاء الماتريدى أو لم يشأ ولذلك كان رأى الأشعرى بحسب الأصل الذى اتفقوا عليه وهو أنها لاتوجد إلا مع الفعل ولأجله يعتبر أدق وأحكم .

وكذلك أيضاً خالف الماتريدى الأشعرى فى نصيب قدرة العبد الحادثة من الفعل فالأشعرى كما سبق يرى أن القدرة الحادثة لا أثر لها فى الفعل أصلا إلا من ناحية مقارنتها لقدرة الخالق حين يخلق ومن ناحية كسبها للفعل أما الماتريدية فيرون أن قدرة العبد مؤثرة فى وصف الفعل أما أصل الفعل فواقع بقدرة الله تعالى فإن كلا من الصلاة والقتل مثلا يعتبر حركة ومع ذلك فأحدهما طاعة والآخر معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فهما يتفقان خلقا فى أن كلا منهما حركة ويختلفان وصفا فى أن الصلاة طاعة والقتل معصية فأصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد لأن هذه القدرة لابد أن تكون مؤثرة فى شئ ما بدليل قوله تعالى : « إن الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » وقوله تعالى « ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » وقوله تعالى : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » فقد دلت هذه الآيات على أن لقدرة العبد تأثيرا وإذا كانت قدرة الله هى المؤثرة فى أصل الموجودات فيجب أن تكون قدرة العبد مؤثرة فى وصف الأفعال الاختيارية التى تجرى على أيدى العباد وهذا ما اختاره القاضى أبوبكر الباقلانى من الأشاعرة وفى رأيى كذلك أن هذا الرأى لايثبت للقدرة فعلا جديدا وراء الكسب كما حدده الأشعرى وهو قبول الفعل من العبد بقدرته الحادثة التى تكسب وإن كانت لاتخلق لأن هذا الوصف المتعلق بالفعل ككونه طاعة أو معصية هو أمر اعتبارى لازم لفعل العبد اختيارا من ناحية مخالفته

لأمر الله تعالى أو موافقته له فلا وجه لجعله أثرا للقدرة فلم يبق إلا اختيار العبد للفعل وتصميمه عليه وتخلية نفسه له كما يقول الأشعرى وهذا فى رأيى ينفى الجبر ويصحح التكليف ولا يلزم عليه كون العبد خالقاً لأن اختيار الفعل وتعلق العزيمة به تابع فينا للإرادة لا للقدرة .

بقيت بعد ذلك مسألة الحسن والقبح فى الأفعال ، فالماتريدية كالمعتزلة يرون أن العقل يستطيع إدراكهما فى الأشياء لأنهما ذاتيان لها على معنى أن العبد يدرك بعقله أن هناك من الأفعال كالصدق مثلا ما يستحق المدح عاجلا والثواب آجلا وأن هناك من الأفعال كالكذب مثلا ما يستحق الذم عاجلا والعقاب آجلا على خلاف بين المعتزلة والماتريدية فى ثبوت الحكم لهذه الأفعال قبل ورود الشرع به فالمعتزلة — كما سبق — يقولون إنه يلزم من اتصاف الفعل بالحسن أو القبح بالمعنى الذى ذكرته وهو استحقاق المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا ثبوت حكم الله تعالى لهذه الأشياء بالوجوب أو التحريم ومادام العقل من الممكن أن يستقل بإدراك هذه الأشياء ومافيها من حسن أو قبح فهو يدرك أيضاً ثبوت الحكم التابع لذلك وجوبا أو تحريما .

وإذن فالإنسان مكلف قبل ورود الشرع لوجود العقل قبل وروده ، ولكن الماتريدية يخالفون فى ثبوت الحكم وإن استقل العقل بإدراك الحسن والقبح ومايترتب على ذلك من إدراك للحكم حتى يرد الشرع به ، وعلى ذلك فلامكان للقول بأن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع

وكيف يكون مكلفا والشرع نفسه يقرر خلاف ذلك قال . تعالى :
« وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .

أما رأى الأشعرى فى ذلك فهو أن الحسن والقبح شرعى فى الأشياء على معنى أن الأشياء نفسها من حيث هى لاتوصف بحسن ولا قبح وإنما توصف بذلك تبعا لوصف الشارع لها وعلى ذلك فليس هناك من حسن أو قبح سابق على الشرع حتى يدركه العقل كما تقول الماتريدية وبالتالى لايلزم ثبوث حكم الله فى الأشياء قبل ورود حكم الشرع به كما تقول المعتزلة . وذلك لأن الحسن والقبح فى الأشياء لو كان ذاتيا ماتخلف أبداً على معنى أن الحسن يظل حسنا دائما وكذلك القبيح يظل قبيحا دائما ، مع أننا نلاحظ أن هناك من الأعمال ما كان محرما بالنسبة لمن قبلنا وغير محرم علينا مع أن طبيعة الشئ واحدة لم تتغير . وفى رأيى أن الأشعرى هنا أعمق فكراً أيضا من الماتريدية وكذلك المعتزلة لأن الفعل الحسن الذى يستحق المدح عاجلا والثواب آجلا إنما يستحق ذلك ليس لذاته وإنما لما يترتب عليه من نفع للفرد والجماعة وما ينفع اليوم قد يضر غداً فما دامت المنفعة متقلبة بتقلب الظروف والحسن والقبح تابعان لهذه المنفعة فالله وحده هو القدير على تحديد الفعل النافع فى ظرفه أى الحسن وتحديد العمل الضار فى ظرفه أى القبيح فهو يأمر بالصدق حينا إذا كان نافعا فيكون حسنا ويأمر بالكذب حينا إذا كان نافعا فيكون حسنا أيضا ولو كان الحسن والقبح ذاتيين فى الأشياء لكان الصدق حسنا أبدا ونقيضه وهو الكذب قبيحاً أبدا وإنما يجتمع

الحسن والقبح تبعا فى الشئ الواحد لاختلاف الظروف ، وبعبارة أخرى لاختلاف المنفعة فكل ماتقدسه من الأعمال إنما هى أعمال تقدس لنفعها أصلا وإن كان الإنسان قد ينسى لماذا قدست هذه الأعمال أولا فالضمير البشرى ليس إلا مجموعة من التجارب النافعة التى مرت بالبيئة والتى برهنت الظروف على نفعها للجماعة بدليل أن ما تقدسه بعض الجماعات اليوم لنفعه لها قد تستنكره أخرى لأنه يؤدى إلى انهيارها أو وقوع الضرر بها .

وكما وقع الخلاف بين الأشعرى والماتريدية فى ذلك وقع فى أفعال الله أيضا فالماتريدية ترى أن الله لايفعل القبيح بمعنى مايستحق الذم عاجلا فقط وتحكم بأن ذلك مستحيل عقلا عليه ولو فعله لكان قبيحا لأن قبح الأشياء وحسنها إنما هو ذاتى لها لايتخلف عنها ولو كان الفاعل لها هو الخالق جل وعلا على حين أن الأشعرى يقرر أن الله لايقبح منه شيء لو فعله لأنه المالك القاهر الذى لايوجد من يشرع له ونحن إنما يقبح منا الشئ ليس لقبح ذلك الشيء وإنما لأننا نتجاوز به حدا قد رسم لنا من الخالق الذى يملك هذا التحديد لنا ورأيى فى ذلك ماذكرته حين كنت بصدد المقارنة بين المعتزلة والأشعرى فى هذه النقطة وهو أننا لا نملك تحديد أمور معينة على أنها حسنة أو قبيحة يجب على الله فعلها أو عدم فعلها فإن حسن الأشياء وقبحها تابع لحكمته هو وإن كنا نعتقد أن كل أفعاله لاتخرج عما تقتضيه هذه الحكمة وتكون فى تلك الحالة حسنة لأنها تكون نافعة فى تحقيق السعادة والكمال لهذا

العالم وفى ذلك تحديد لرأى الأشعرى وإن كان بذلك التحديد يستحق التأييد أيضا ، وقد أدى ذلك فيما أعتقد إلى مناقشات أخرى مثل جواز تخلف الوعيد أو عدم جواز تخلفه فالماتريدية ترى أنه لايتخلف لأن التخلف كذب والكذب قبيح والأشعرى يرى أنه قد يتخلف لأن لله إذا فعل التخلف لايكون قبيحا لأن التخلف قبيح فقط إذا قبحه هو ولم يفعله .

ـ ما حكم إيمان المقلد ، وهل الإيمان يزيد وينقص أم لا ؟ إلى غير ذلك من هذه المسائل بحوث قد اختلف فيها أيضا الأشعرى أو الأشاعرة مع الماتريدية وليس هذا مكان البسط فى ذلك بل مكان الاكتفاء بالهام من المسائل وقد نعود إلى ذلك فى بحث آخر .

الأشعرى وابن تيمية

يختلف ابن تيمية مع الأشعرى فى مسألة هامة وهى مسألة الصفات ، أعنى صفات المعانى وهى القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام فهو يقرر أن هذه الصفات فى رأى الأشعرى يتعلق بها أحكام أربعة وهى : أنها ليست عين الذات ، وأنها قائمة بذاته تعالى ، وأنها قديمة أزلية ، وأن الأسامى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه أزلا وأبدا ، ثم يعلن موافقته للأشعرى فى أن هذه الصفات وجودية ومغايرة للذات وقائمة بذاته تعالى ويخالفه فى القول بقدمها جميعا ولزومها للذات أزلا وأبدا فإن ذلك إن عقل فى رأيه فى صفة الحياة مثلا فكيف يعقل فى العلم والإرادة مثلا وهما يتعلقان بالمتجددات من الأشياء وفى الكلام أيضا مع تركبه من حروف وأصوات مسموعة منزلة على الأنبياء وكيف يكون السمع أو البصر قديما وملازما للذات أزلا وأبدا مع تعلقهما بالمسموعات والمبصرات . ولنتقدم فى رأيه مزيد بيان .

يقول ابن تيمية لو كانت هناك إرادة واحدة قديمة قد تعلقت أزلا بإيجاد العالم فيما لايزال لكان معنى ذلك تأخر المراد عن الإرادة التامة مع تمام القدرة وارتفاع العوائق وهو محال وإذن فلا بد من القول بقدم العالم وهو باطل أو القول بأن إرادته حادثة فى ذاته تعالى ومتعددة

بتعدد المرادات . وكيف يكون الكلام قديما ولازما للذات مع قول الله تعالى : « إنا أرسلنا نوحا إلى قومه » ولم يكن نوح قد خلق بعد وكيف يقول فى الأزل لموسى : « اخلع نعليك » ولم يخلق بعد وكيف يشتمل على أمر ونهى من غير مأمور ولا منهى وكيف يمكن القول بأن الكلام معنى واحد قديم مع أننا إذا عربنا التوراة والإنجيل مثلا لم يكن معناهما هو معنى القرآن . وليس معنى قوله تعالى « قل هو الله أحد » هو معنى قوله تعالى « تبت يدا أبى لهب وتب » وإذا كان الأشعرى قد أثبت هذه الصفات السبع التى يزعم أنها جميعا أزلية فلماذا لم يثبت الصفات الاختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته ومثل كونه يحب ويرضى ويغضب ويبغض ويرى الأفعال بعد حصولها : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله » ومعنى ذلك فى مذهب ابن تيمية جواز قيام الحوادث بذاته ؟

ورأيى فى ذلك أن جميع مااعترض به ابن تيمية على القول بقدم هذه الصفات جميعا أعنى صفات المعانى فمن اليسير جدا أن نرد عليه ردا مقنعا فإن هذه الصفات وإن كانت قديمة إلا أن ذلك لايستلزم شيئا من المحظورات فليس يلزم من قدم الإرادة مثلا قدم المراد لأن الله قد أراده أزلا فى وقته فلا يلزم القول بالقدم كما لا يلزم تجدد الإرادة وحدوثها المؤدى إلى قيام الحوادث بذاته تعالى . أما قيام الحوادث بذاته تعالى فهو فى رأيى مسألة قد تجر إلى إشكالات أقوى وأصعب من الإشكالات التى تترتب على القول باستحالتها وقد يكون من بينها ضرورة القول بالتشبيه والجسمية فى الخالق سبحانه وتعالى .

وابن تيمية إن خالف الأشعرى فى ذلك فهو يخالف الأشعرية وبخاصة المتأخرين منهم كالغزالى والرازى فى مسألتين أخريين هامتين :

١ — الأولى مسألة الآيات الواردة فى الممتنعات العقلية فإن الغزالى وغيره قد اتفقوا على تأويلها نزولا على الدليل العقلى وفى ذلك خلاف ابن تيمية الذى لايرى تقديم العقل على النص ويرى فى ذلك خطأ منهجيا لا يصح السكوت عليه بل يجب أن يقدم النص بحسب مدلوله العربى أولا وإن كان يلزمه احترام أحكام العقل لأنه قد سمح باستعماله فى تأييد الشرع .

٢ — الثانية مسألة الصفات الخبرية كالوجه واليدين والاستواء على العرش مثلا ، فإن الأشعرى والباقلانى وإن كانا قد أثبتا هذه الصفات بلا كيف كما فعل أحمد بن حنبل رضى الله عنه فإن إمام الحرمين ومن تابعه كالغزالى والآمدى قد قالوا بتأويلها أما ابن تيمية فإن رأيه فى الصفات عامة يتلخص فى إثبات كل ما أثبته الله لنفسه أو أثبته له رسوله . ولكن ما معنى هذا الاثبات عنده ؟ هل نفهم من هذه الصفات مانفهمه نحن من هذه الصفات إذا أطلقت علينا فيكون ابن تيمية مجسما كغلاة الحنابلة والحشوية وبعض رجال الحديث والتفسير من الظاهرية أم أنه يثبت جميع ذلك كما فعل ابن حنبل من غير تكييف ولا تمثيل .

إذا كان ابن تيمية يثبت هذه الصفات كما جاءت فى اللغة وكما تطلق علينا كما يرجح ذلك من نصوصه فإن المذهب بذلك يكون ساقطا عن درجة الاعتبار ومستحقا للإهمال بل المحاربة وإن كان ابن تيمية يرى إثبات ذلك بلا كيف ولا مماثلة فابن تيمية مؤول لامحالة ، لأن الله إذا أخبر عن نفسه بقوله : « يد الله فوق أيديهم » فان أراد ابن تيمية من الآية الجارحة فقد اراد الحقيقة وصار مجسما وإن قال إن الجارحة كما نفهمها ليست مقصودة هنا فى هذه الآية بل المقصود هنا يد أخرى لاتشبه يدنابل تخالفها فى كيفيتها فهو مؤول لأن حقيقة اليد بما هى يدلغة هى ما نفهمه عرفا من كلمة اليد إذا أطلقت وهى الباطشة المكونة من لحم ودم ولذلك فأنا أرى أن ابن تيمية ومن تابعه على رأيه كالوهابية لم تضف فى العقيدة جديدا وأن هذا المذهب مشتمل على تضارب عقلى قد يكون بحاجة إلى أن يكتب عنه كتابة صريحة تكشف القناع عن حقيقته .

تم بحمد الله

ثبت ببعض المراجع

الأشعرى

- كتاب الإبانة عن أصول الديانة . القاهرة ١٣٤٨ هـ
- اللمع . مخطوط تحت الطبع
- مقالات الإسلاميين . ريتر استانبول ١٩٢٩ م
- رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام . حيدر آباد ١٣٢٣ هـ
- رسالة فى الإيمان مترجمة إلى الألمانية بقلم اشبتا فى كتابه أبى الحسن الأشعرى . ليبزج . ١٨٧٦ م

الخياط

- الانتصار . القاهرة ١٩٢٥ م

ابن سينا

- الإشارات والتنبيهات . القاهرة ١٩٤٧ م
- النجاة . القاهرة . ١٣٣١ هـ
- رسالة السعادة . حيدر آباد . ١٣٥٣ هـ

ابن رشد

- مناهج الأدلة . القاهرة ١٣٢٨ هـ

أرسطو

- مابعد الطبيعة . الترجمة الإنجليزية لرس . إكسفورد ١٩٣٤ م

الشهرستانى
- الملل والنحل . القاهرة . ١٩٤٨ م
- نهاية الاقدام فى علم الكلام مع ترجمته بالإنجليزية بقلم جيوم . أكسفورد ١٩٣٤ م

دكتور بى — الجانب الإلهى . القاهرة . ١٩٤٨ م .

البغدادى — الفرق بين الفرق . القاهرة ١٩١٠ م

أحمد أمين — ضحى الإسلام . القاهرة ١٩٣٦ م

ابن عساكر — تبيين كذب المفترى . دمشق . ١٣٤٧ ه .

ابن خلكان — وفيات الأعيان . القاهرة . ١٣١ ه

السبكى — طبقات الشافعية . القاهرة . ١٣٢٩ ه

الغزالى
- تهافت الفلاسفة . بيروت . ١٩٢٧ م
- المنقذ من الضلال . دمشق . ١٣٤٧ ه
- معارج المقدس . القاهرة . ١٩٢٧ م

التفتازانى — شرح العقائد النسفية . القاهرة . ١٩١٣ م

الخيالى — حاشية على شرح العقائد النسفية . القاهرة . ١٩١٣ م

عبد الحكيم — حاشية على حاشية الخيالى . القاهرة . ١٩١٣ م

الإيجى المواقف . القاهرة . ١٣٥٧ هـ

الدوانى شرح العقائد العضدية . القاهرة . ١٣٢٢ هـ

محمد عبده حاشية على شرح العقائد العضدية . القاهرة . ١٣٣٢هـ

الشيخ بخيت القول المفيد فى علم التوحيد . القاهرة . ١٣٣٦ هـ

الشيخ أبو دقيقة القول السديد فى علم التوحيد . القاهرة . ١٩٢٧ م

ابن قتيبة تأويل مختلف الحديث . القاهرة . ١٩٠٨ م

المسعودى مروج الذهب . القاهرة . ١٢٨٣ هـ

بعض المراجع الأجنبية

Dr. Klein — English translation of the Ibana New Haven (U.S.A.) 1490.

Macdonald — Development of muslim theology and Jurisprudence. London, 1903.

Wensinck — Muslim creed. Cambridge 1932.

Tritton — Muslim theology. London 1947.

Montgomery Watt — Free will and predestination in Early Islam London 1948.

Steiner — The mu'tazila or the free thinkers of Islam. Leipzig 1845.

Spitta. — Abu-al-Hassan-al-Ashari. Leipzig 1876.

فهرست

صفحة

الفصل الثانى

صفحة

الفصل الثالث

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

وكيل أول

رئيس مجلس الادارة

على سلطان على

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧٣/٣٩٨٥

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

٧٠٠٢-١٩٧٣س٩٥١٨